
344.5
BOEHMER
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. H. Cremer,** Prof. in Greifswald.

Sechster Jahrgang 1902.

Drittes Heft:

Gottesgedanken in Israels Königtum.

Von Pfarrer Lic. theol. Dr. **Julius Boehmer.**

Mathurin Veyssiere La Croze.

Von Lic. Dr. **Friedrich Wiegand.**



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1 9 0 2.

Gottesgedanken

in

Israels Königtum.

Von

Lic. theol. Dr. Julius Boehmer,
Pfarrer in Raben bei Wiesenburg (Mark).



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1902.

Inhalt.

Einleitendes.

In einer Zeit, wo die Könige mehr denn je in Wort und Werk, durch Schrift und Rede angetastet werden, wo selbst die Könige, die, wie keine anderen auf Erden, ihr Amt als ein heiliges Gottesamt aufgefaßt und geführt haben, die preußischen, ihres Lebens wie ihres Ansehens (ihrer Autoritätsstellung) nicht mehr sicher sind, wo der Geist der Kritik und des Widerspruchs, der Verneinung und der Auflehnung auch Kreise, in denen christliche Erkenntnis heimisch ist, nicht mehr unberührt gelassen hat: kann es nicht überflüssig erscheinen, einmal darauf sein Augenmerk zu lenken, was denn die Bibel von Königen und vom Königtum sagt. Bekannt ist die petrinische Mahnung: „ehret den König," die gleich neben dem „fürchtet Gott" steht (1. Petri 2, 17). Noch gewichtiger ist des Herrn Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Matth. 22, 21). Doch außer diesen und ähnlichen gelegentlichen Erwähnungen von Königen und Kaisern (1. Tim. 2, 2; Phil. 4, 22) und den Benennungen Gottes und des Herrn Jesu als Königen finden wir im Neuen Testamente nur von der Herrschaft und dem Thun widergöttlicher Könige erzählt, von den verschiedenen Königen Herodes und ihren Geistesverwandten, vom Kaiser Augustus und seinen Nachfolgern. Eine zusammenhängende, umfassende Königsgeschichte dagegen, eine wenn nicht all-, so doch vielseitige Beleuchtung und Beurteilung der Könige und des Königtums begegnet uns im Alten Testament, in Israels Königtum. Und da wir erstlich zu denen gehören, die im Alten Testament, selbst in dem, was es uns aus den ältesten Zeiten erzählt, auch in dem, was nicht unmittelbar

religiösem Bedürfen entspricht, Gottesgedanken erkennen, da wir ferner meinen, daß unsere Zeit es nach dem oben Gesagten nötig hat, sich hinsichtlich ihrer Schätzung der Könige an der Heiligen Schrift zu orientieren, so bringt es vielleicht einigen Lohn und Segen, den Gottesgedanken in Israels Königtum gerade in der Geschichte ein Weilchen nachzugehen.

1. Gideon-Abimelech.

In der ersten Zeit hatten priesterlich-prophetische Persönlichkeiten, ein Mose und Josua, an der Spitze des Volkes Israel gestanden. Das Volk hielt sich an sie als die Organe Gottes. Sie vermittelten zwischen Gott und seinem Volk. Das wurde anders, als Mose starb, noch mehr, als auch Josua begraben war. Bald zerfiel Israel in eine Menge von Stämmen oder gar losen Gruppen, die jede für sich, die Waffen in der Hand, ihre Daseinsberechtigung verteidigte. Nur vorübergehend verbanden sich mehrere zur Abwehr eines gemeinsamen Feindes, die (von Jahwe erweckten) Richter übernahmen die Führung. Jahrhundertelang war Israel kein einheitliches Ganze. Von Mose und Josua an hat es eigentlich bis auf David gedauert, bis Israel unter einem gemeinsamen Regiment steht und eine Einheit nach außen hin darstellt. In jenen Zeiten politischer Zerrissenheit waren es allein die von Mose empfangene Religion, die von den Vätern ererbten Sitten und Rechte, die Erinnerung an die gemeinsame große Vergangenheit, welche in Israel das Bewußtsein retteten, daß Jahwe zum ganzen Volk und das ganze Volk zu Jahwe gehöre. Richt. 19—21 zeigt uns, wie einmal gerade das Band einer volkstümlichen Sittlichkeit durch die Kraft der Jahwe-Religion die Stämme einigte, und andererseits gerade die Kriege, als „Kriege Jahwes" geführt, Anlaß wurden, daß ganz Israel zusammenging.

Es ist eine müßige Frage, ob die Geschichte Israels sich ohne Könige vorstellig machen ließe. Durch eine so glänzende

Epoche, wie es die Zeiten eines Mose und Josua waren, wurde der Beweis ohnegleichen erbracht, daß es ohne König ging. Gewiß war für das geeinte Volk ein gemeinsames Oberhaupt eine Notwendigkeit. Aber dies brauchte darum kein König zu sein, der ausgesprochenermaßen alle Rechte eines heidnischen Königs besaß und ohne weiteres gleichsam an Gottes Stelle stand. Ferner kam es auf den Augenblick an, in welchem je nach Umständen Gott selber die Einsetzung eines menschlichen Königs für geboten erachtete. Mit andern Worten: ging der König Israels aus den der Jahwe-Religion ergebenen Kreisen des Volkes hervor, so konnte die Einsetzung des Königtums schlechterdings nur einen Fortschritt für die Erfüllung der hohen Aufgabe Israels in sich schließen. So aber, wie die Dinge lagen, wenn der König aus den der Jahwe-Idee feindlich oder indifferent gegenüberstehenden Kreisen hervorging, konnte jenes so geartete Verlangen nach einem König nur eine Abnahme der Kraft religiösen Denkens und Lebens in Israel bezeichnen, und es schien jetzt in der That in den Augen der großen Menge (der König) Jahwe durch den menschlichen König auf Erden abgelöst.

Freilich der erste Versuch Israels, sich einen König zu setzen, mißlang noch. Er scheiterte an dem energischen Widerstand, welchen die Frömmigkeit des vom Volke erkorenen Gideon dem Versuche entgegensetzte. Gideon, der, wenn auch nicht Israel, doch den Kern des Volkes aus der Bedrängnis durch die Midianiter in wiederholten Feldzügen machtvoll errettet, schien den im Centrum des Landes wohnenden Stämmen, welche nach dauernder Einigkeit trachteten, geeignet, solche unter dem Titel eines מֹשֵׁל herbeizuführen. Waren bis dahin nur im gegebenen Fall Heerführer aufgetreten, um auf kürzere oder längere Zeit, immer aber vorübergehend, das Volk zu einigen, so wollte man jetzt eine Bürgschaft dafür haben, daß ständig eine oberste Leitung im Krieg und Frieden vorhanden sei.

Gideon hatte seine Tüchtigkeit, wie die früheren Richter, in erster Linie im Felde bewiesen, und wie die anderen Schofetim scheint er seine Führerschaft im Frieden als Inhaber der obersten Gerichtsbarkeit behalten zu haben (Richt. 8, 28). So übte er die beiden zu allen Zeiten wesentlichen Pflichten des Königtums aus. Doch beruhte seine wie der anderen Schofetim Stellung auf keinem Rechtsgrundsatz, auf keiner Volkswahl, auf keinem Herkommen, sondern allein auf seiner kraftvollen Persönlichkeit. Nicht die Stellung des Schofet trug seine Person, sondern seine Person trug die Stellung eines Richters. Ihm war keine Autorität eigen, als die er sich selber zu geben wußte. Mit dem Tode eines Richters hörte (außer in dem besonderen Falle Gideon-Abimelech) nicht bloß seine eigene Stellung, sondern überhaupt der einheitliche Zusammenhalt Israels bezw. einer größeren Gruppe des israelitischen Volkes auf.

Die Schattenseiten dieses Verfahrens hatte das Volk Israel zur Genüge kennen gelernt, so daß der Wunsch nach einem dauernden einheitlichen Regiment erklärlich scheint. Nach dem Tode eines Richters verfiel das Land allemal in anarchische Zustände, und wenn jedermann wußte, daß Abhilfe not that, so wußte doch keiner, wie sie erlangen. Die Männer, in denen die Jahwe-Religion lebendig war, getrösteten sich wohl dessen, daß Gott seinem Volke zu rechter Zeit Beistand schaffen werde. Doch gerieten selbst die Besten unter ihnen in Verzweiflung, wenn die Not größer wurde und kein Helfer auftrat. Gideon, der vom Engel „Jahwe mit dir, du streitbarer Held“ angeredet wird, weiß wohl, daß Jahwe früher mit seinem Volke gewesen ist und bei der Ausführung aus Ägypten und Einführung in Kanaan viele und große Wunderthaten zu der Väter Zeiten an Israel gethan hat (Richt. 8, 12. 13). In ganz Israel blieb das Bewußtsein jener herrlichen Vergangenheit lebendig, welches durch prophetische Männer je und je wieder in ihm erweckt wurde, falls es verloren zu gehen drohte (ib. 7. 9). Aber über

die drangsalsvolle Gegenwart, über die Not des Augenblicks halfen solche Reminiscenzen nicht hinweg. Im Gegenteil, sie wurden schwächer und undeutlicher, je höher die Not stieg. Die große Masse sah sich immer mehr veranlaßt, Hilfe und Heil auswärts, bei den Kananäern und ihren Göttern zu suchen. Solche Beziehungen nach außen aber beraubten das Volk erst recht seiner Widerstandskraft gegen die Feinde. Das Bewußtsein, Jahwes auserwähltes Volk zu sein, ging dadurch verloren. Und doch war dieses das höchste Kleinod Israels, das um jeden Preis zu erhalten die Edelsten und Besten auch in der Zeit zwischen Josua und David sich angelegen sein ließen.

Es könnte so fast den Anschein gewinnen, als ob das Verlangen jener Männer, welche Gideon die dauernde Herrschaft über Israel antrugen, gerade aus der Absicht geflossen sei, Israel sein Kleinod zu erhalten. Denn naturgemäß konnte ein ständiges, vom ganzen Volk anerkanntes Regiment viel besser die Einheit des Volkes und die Einrichtungen seiner Religion überwachen und beschützen als ein immer nur zeitweilig auftretendes, das nur mit Not und Mühe seine Autorität aufrecht erhielt und eigentlich nur durch kriegerische Heldenthaten und Siege sich Ansehen verschaffte und erhielt. Gleichwohl hat Gideon den Antrag abgelehnt, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf die Herrscher-Stellung, die Jahwe in Israel einnähme. Ihm schien ein Nebeneinanderbestehen des Herrschers Jahwe mit einem menschlichen Königtum in Israel unmöglich, solange nicht eine ausdrückliche Weisung Jahwes vorlag, und diese konnte nicht vorliegen, wo Kreise, die so wenig für die Jahwe-Religion gestimmt waren, jenes Verlangen stellten. Da freilich Gideon sein Leben lang Schofet blieb, so könnte man meinen, daß eine Umänderung seines Schofet-Namens in den Königs-Titel nicht mehr Bedeutung als die einer bloßen Namensänderung gehabt hätte. Aber der Nachdruck der an Gideon gestellten Forderung lag nicht darauf, daß Gideon Herrscher sein solle, sondern daß

sein Herrschertum einmal in Gegensatz zu Jahwes Stellung geriete, sodann daß bleibend ein solcher Gegensatz zu Jahwes Stellung geschaffen werden sollte, da die Herrschaft sich in Gideons Familie forterben sollte, und seines Sohnes wie seines Enkels Nachfolge von vornherein in Aussicht genommen war. Mehr noch als das Königtum wies Gideon das *erbliche* Königtum ab. Das ist der Sinn seiner Antwort: „Nicht ich will über euch herrschen, auch nicht soll mein Sohn über euch herrschen, Jahwe soll über euch herrschen" (Richt. 8, 23). Die beiden ersten Sätze sind als Einheit zusammenzufassen: in dem „nicht ich, nicht mein Sohn" liegt, daß ein ständiges, von Menschen eingerichtetes Herrschertum in Israel gegen den Gedanken, daß Jahwe Israels oberster Herr sei, verstoße. Darin, daß er die Herrscherkrone tragen, erst recht darin, daß dieser Besitz seinen Nachkommen bleiben sollte, fand Gideon einen Widerspruch gegen Israels Vorrecht, unter dem Regimente Jahwes zu stehen. Hier war ja keinerlei Bürgschaft gegeben, daß auch nach Gideons Ableben die Leitung Israels durch seine Nachkommen im Sinn und Geist der Jahwe-Religion gehandhabt werden würde. Für Gideon und seine Gesinnungsgenossen, alle Anhänger der Jahwe-Religion stand es also fest, daß, da Jahwe selber in Israel die Herrschaft führe, diejenigen menschlichen Organe, welche seine Herrscherwürde repräsentieren, nach jeder Richtung von ihm selber bestimmt sein müssen, mit andern Worten: aus dem Geist und Sinn der Jahwe-Religion hervorgegangen und nach den Normen der Jahwe-Religion thätig sein sollten. Thatsächlich führte ja doch jetzt Gideon die Herrschaft in Israel (Richt. 8, 28; 9, 2), und trotz seines Protestes führten nach seinem Tode seine Söhne die Herrschaft fort, bis Abimelech mit Gewalt die Herrschaft an seine Person riß. Daraus folgt mit aller Deutlichkeit, daß es sich um Jahwe-feindliche Tendenzen handelte, wenn das Volk einen מֹשֵׁל begehrte. Und die strenge Zurückweisung derartiger Tendenzen selbst seitens des begehrten Gideon hat dieselben nicht unterdrücken können.

Wohl wäre Gideon am ehesten zum Herrscher in Israel geeignet gewesen, weil er der Jahwe-Religion treu ergeben war.[1]) Er wollte es nicht werden, weil der Wille Jahwes nicht klar vorlag, im Gegenteil alles dafür sprach, daß das Verlangen nach einem Könige Jahwes Willen widerspreche. Denn die israelitischen Männer, welche Gideon und sein Geschlecht zu Königen in Israel begehrten, wollten ohne göttlichen Auftrag, ohne Verbindung mit den Organen Jahwes, mit den von seinem Geist erfüllten Propheten ein erbliches Königtum einsetzen. Sie wollten damit die königliche Stellung Jahwes in Israel antasten, sie dauernd einschränken, wenn nicht gar aufheben. Denn es fehlte jedwede Bürgschaft, daß die Nachfolger Gideons in der Jahwe-Religion blieben und ihre Herrschaft im Namen und nach dem Willen Jahwes führten. Wie sehr übrigens Gideon mit seiner ablehnenden Stellung gegen die ihm und seinem Hause angetragene Königswürde recht hatte, wie gegründet seine Befürchtungen waren, daß unter einem derart eingeführten Königtum die Jahwe-Religion schaden nehmen würde, das zeigt uns die Erzählung, welche Richt. 9 von den Begebenheiten bringt, welche nach Gideons Tode durch Abimelechs Tücke gefolgt sind.[2])

Um zusammenzufassen: Gideon hat für sich und sein Haus das ihm angetragene erbliche Königtum nicht angenommen, weil es ohne Jahwe zustande kommen sollte; nicht die Herrscherstellung als solche hat er abgelehnt, vielmehr dieselbe thatsächlich in Israel innegehabt, doch in Jahwes Namen und Auftrag; eine Herrscherstellung in Israel, die vom Volk in dessen Sinn und

---

[1]) Auch Richt. 8, 27 beweist nichts dagegen, da der von Gideon verfertigte Ephod, ob auch später anders angesehen (V. 28), von ihm selbst im Sinne der Jahwe-Religion gemeint war.

[2]) Unmöglich kann der Name Abimelech beweisen, daß Gideon wirklich König war (so z. B. Thomas, Geschichte des Alten Bundes, S. 92), da eine solche Namenserklärung durchaus keine Analogie hat, vielmehr derselbe Name öfter in anderem Sinne vorkommt, andrerseits fraglich bleibt, ob Abimelech erst so spät geboren ist.

Meinung gegen Jahwes Willen, im Widerspruch mit dem Geist der Jahwe-Religion ihm angeboten war, nahm er nicht an, weil das Königtum in Israel, zumal das erbliche, ohne Jahwes Mitwirkung, deutlich kundgegebenen Befehl ihm undenkbar war.

2. Sauls Wahl.

Noch deutlicher wird der eigentliche Grund der anfänglichen Ablehnung des Königtums in Israel seitens der Freunde der Jahwe-Religion, wenn wir den Berichten über die Vorbereitungen der ersten von Jahwe geordneten Königswahl näher treten. Beschwerden der Ältesten Israels über die Bestechlichkeit und Parteilichkeit der Söhne Samuels bei diesem laufen in den Wunsch nach einem König aus (1. Sam. 8, 1—5). Ausdrücklich sagen die Antragsteller: „setze einen König über uns, der uns regiere, wie es bei allen Völkern ist.“ Zu beachten ist, daß dem Samuel das Recht zuerkannt wird, den König auszuwählen und einzusetzen. Die Ältesten nehmen den Anlaß zu ihrem Verlangen nach einem König aus der Thatsache, daß die Söhne Samuels sich als zum Richteramt nicht geeignet erwiesen. Ferner gehen sie nicht selbständig vor, sie haben nicht die Absicht, sich mit Samuel in Widerspruch zu setzen und sein göttliches Mandat als Prophet und Richter Israels anzuzweifeln (ib. 3, 20; 7, 15). Es handelt sich lediglich um dies: wenn Samuels Söhne infolge ihrer Unfähigkeit nicht Richter bleiben konnten, so bedurfte es eines Ersatzes für sie. Einen solchen verlangen die Ältesten Israels von Samuel. Aber nicht so, daß sie ihn von Gott erbeten hätten, nicht daß sie Samuel zur Abstellung der getadelten Mißstände freie Hand gelassen hätten. Sondern es soll ein König sein, der sein Amt führt, „wie es bei allen Völkern (Heiden) ist.“ Ähnlich lautet die Betonung der Forderung V. 19. 20. Der Vergleich mit andern Völkern ist signifikant. Hier ist von Bedeutung, daß Israel seine gottgegebene Prärogative nicht nur vergißt, sondern mit Füßen tritt. Einerseits

beugen sie sich unter Samuel, andrerseits entziehen sie sich seiner Führung. Sie bitten: wir wollen uns dir unterwerfen, aber du mußt uns unsern Willen thun. Es fällt ihnen gar nicht ein, etwa (was doch am nächsten gelegen hätte) die Abstellung der in der richterlichen Thätigkeit der Söhne Samuels entdeckten Mißstände zu verlangen. Übte Samuel (gemäß 7, 15) das Richteramt, solange er lebte, so ist 8, 1 dahin zu verstehen, daß Samuel in hohem Alter sich in seinen Söhnen Gehilfen gab. Und Samuel versteht das Anliegen der Ältesten ganz richtig, wenn er (nach V. 6. 7) heraushört, daß in den Söhnen der Vater, er selber, ein Mißtrauensvotum empfangen habe.

Daß Samuel über des Volkes Forderung ungehalten und tief bekümmert ist und durch Erbitten einer Weisung Jahwes einen Ausweg sucht, ist auf den ersten Blick auffällig. Es sieht sogar etwas sehr menschlich aus, wenn seinen Söhnen mit Grund schlimme Richter-Eigenschaften nachgesagt werden (und Samuel macht auf keine Weise den Versuch, die vor ihn gebrachten Mißstände in Abrede zu stellen), und er dabei kein Wort der Anerkennung oder des Entgegenkommens für die nur allzu berechtigte Bitte des Volkes hat. Was will denn das Volk? Nur eine andere Persönlichkeit, die sich zum Richteramt mehr eignet als Samuels Söhne. Denn „uns zu regieren (richten)“, dazu soll der begehrte Herrscher eingesetzt werden. Also eine Neuerung begehrten sie eigentlich nicht, nichts weiter wollten sie, als daß der neue Schofet den Namen König führen sollte. Was lag denn am Namen? Ob „Herrscher“, „Richter“ oder „König“, was kam darauf an? Die Sache blieb dieselbe.

Aber die Antwort Jahwes giebt Samuel recht: „nicht dich haben sie verdrängt, sondern mich haben sie verdrängt von dem bisher über sie geübten Königsregiment.“ Und in V. 8 wird das Verlangen des Volkes mit den ärgsten früher begangenen Sünden auf die gleiche Stufe gestellt. In Jahwes Antwort ist gesagt, daß Samuel von dem Volke verworfen ist. Aber in



Samuel, dem Organe Jahwes, fühlt sich zugleich Jahwe verdrängt. Jahwe ist bis dahin als der oberste und einzige Inhaber der Herrschergewalt in seinem Volke, der oberste und einzige „König“ anerkannt worden, nur die von ihm berufenen Organe führten das Regiment im Volke. Bisher war die gottheitliche Gewalt Jahwes in Samuel verkörpert. Nicht ohne Absicht scheint am Ende des siebenten Verses das „über sie König zu sein“ so gestellt zu sein, daß es eine Rückbeziehung nicht bloß auf „mich“, sondern auch auf „dich“ erlaubt, so daß der ausgeführte Gedanke lauten würde: nicht dich allein haben sie aus der königlichen Stellung zu verdrängen vor, sondern vielmehr auch mich haben sie aus der königlichen Stellung zu verstoßen sich vorgenommen. Der erste Satz ist allerdings verschwiegen oder mindestens nur angedeutet, nur der zweite ist ausgeführt. Denn auf ihn kam hier alles an. Aber der erste hat thatsächlich sein gutes Recht. Die Stellung, die Samuel in Israel einnahm, war von der eines Saul kaum unterschieden, wenngleich dieser den Königstitel führte und Samuel sich am Schofeten-Namen genügen ließ. Beide führen Israel im Kriege an, beide sprechen im Frieden Recht, beide sind sich in allem, was das Königtum angeht, gleich, nur daß Samuel sich als Organ Jahwes weiß und so handelt, Saul seine Gedanken und Entschlüsse nicht unter die durch den Propheten geoffenbarten göttlichen Weisungen stellt.

Auch hier also ist es thatsächlich nicht das Königtum als solches (ebenso wenig wie Richt. 8, 23), welches abgewiesen wird, als stehe es im Widerspruch mit Jahwes Stellung in seinem Volk. Dann würde ja auch die ganze Königszeit in Israel, auch das davidische Königtum im Gegensatz zu den Absichten und Führungen Gottes mit seinem Volke stehen, ein einfach unvollziehbarer Gedanke. Vielmehr die Forderung eines Königs, wie sie hier geschieht, gilt, an den Normen der Jahwe-Religion gemessen, einem Abfall (an fremde Götter) gleich, weil sie aus dem Bestreben hervorging, in Sachen des politischen Regiments

den außer-israelitischen Völkern gleichgestellt zu werden. Bisher hatten Gottes Organe, Mose, Josua, Schofetim und Propheten an der Spitze des israelitischen Gemeinwesens gestanden, wenn auch unter fortgehendem Widerspruch seitens der Volksmenge, die von der hohen Geistigkeit der Jahwe-Religion fern, Gottesverehrung nach heidnischer Art und fremdes Volkstum vorzog, wovon sie sich mehr Vorteile und besseres Fortkommen versprach. Denn so lange im Lande Kanaan die früheren Bewohner ansässig waren und die Israeliten sich mit ihnen abfinden mußten, hörte die Versuchung niemals auf, drohte stets die Gefahr, daß Israel die Form und Weise eines heidnischen Staats bezw. seiner Religion annahm. Die Vertreter der Jahwe-Religion hatten immerwährend Mühe und Kampf darob, die Stellung Jahwes und das Bewußtsein seiner Eigenart im Volksbewußtsein lebendig zu erhalten, und die Konsequenzen daraus zu ziehen. 1. Sam. 8 nun sehen wir einen ernstlichen Versuch des Volks vor uns, nicht für eine Weile, sondern für immer mit dem Regimente Jahwes in seiner Mitte, d. i. überhaupt mit der Jahwe-Religion, wie sie im Bewußtsein ihrer Träger feststand, zu brechen. Daß man sich dazu an Samuel zu wenden wagte, ist gewiß auffällig, darf aber nicht als Zeichen treuer Jahwe-Gesinnung gelten. Dies geschah nur, weil doch einmal zur Zeit Samuel Inhaber der obersten Gewalt war, und bei seinem hohen Alter von ihm gegenüber dem einstimmigen Wunsche des Volkes ein ernstlicher Widerspruch und thatsächlicher Widerstand unmöglich zu erwarten war.

Aus allem erklärt sich leicht Samuels Unmut, ist Jahwes scharfe Antwort V. 7 b zu verstehen, ebenso wie sein Urteil über die Vergangenheit seines Volkes in V. 8, welches durch das V. 19. 20 geschilderte Gebaren des Volkes recht hell beleuchtet wird. Umsomehr muß allerdings gerade dann die Weisung Jahwes in 7 a auffallen: „Folge der Stimme des Volkes und thue ganz nach seinem Verlangen“ und wieder V. 22 „folge ihrer Stimme und gieb ihnen einen König“. Das scheint ja,

als wenn der Prophet im Namen Gottes die gebrochene Stellung Israels zu Jahwe gutheiße, als wenn er ihre mit dem Verlangen nach Götzendienst zu vergleichende Forderung sanktioniere. Erst Samuels Mißmut über das Begehren des Volkes, dann ein Versuch, das Volk von seinem Sinn abzubringen, und als alles vergeblich ist, geht's einfach nach dem Willen des Volkes. Wie ganz anders stellte sich einst Gideon zu dem Ansinnen seiner Volksgenossen: er wies sie rundweg ab und kam ihnen auch nicht einen halben Schritt entgegen. Ist denn Samuel weniger in die Gedanken der Jahwe-Religion eingetaucht? Ist er weniger fest in dem Bewußtsein, daß Jahwe und sein Volk zusammengehören? Bleibt er, der große Reformator, an prophetischer Begabung, Urteilsfähigkeit und Energie hinter Gideon zurück?

Aber sein Unmut über des Volkes Verlangen nach einem König, sein eindringlicher Versuch, die Volksversammlung umzustimmen, ist sicherlich aufrichtig gemeint gewesen. Vielmehr scheint ihn gerade die Erinnerung an Gideon beeinflußt zu haben. Aus den Folgen, welche Gideons ablehnende Haltung gegen die angebotene Königskrone nach sich zog, mag sich Samuel wohl haben bestimmen lassen, anders zu verfahren, als Gideon. Zwar hatte dieser das Königtum verschmäht, allein am Ende war es doch nach dem Willen der israelitischen Männer gegangen. Abimelechs Gewaltherrschaft und die dadurch über Israel heraufgeführten Wirren hatten sich in lebendiger Erinnerung erhalten und waren für Samuel, welcher als Prophet seinen Geist oft genug in die Führungen Gottes mit seinem Volke versenkt hatte, der tragische Beweis dafür, wie die energische Vertretung der Jahwe-Religion samt allen ihren Konsequenzen, ob diese auch gut gemeint und in ihrer Weise recht war, doch bei der religiösen Unreife des Volkes die den beabsichtigten entgegengesetzten Wirkungen hervorrief. Daraus mochte einem Samuel der Schluß kommen: lieber einen König, der vom Propheten Gottes erwählt wird, als einen Herrscher, der sich selbst mit Gewalt dazu macht.

Daß dieser Entschluß Samuel nicht leicht wurde, ergiebt sich aus seinem anfänglichen Unmut, aus seinem anhaltenden Flehen zu Jahwe, aus seinem Versuch, den Sinn des Volkes zu ändern. Daß er, wenn auch zunächst eine schlimme Probe unter Saul folgte, schließlich doch zum Besten des Landes handelte, hat die Folgezeit gelehrt. Der erste König Israels, Saul, hatte wenig vom Geist der Jahwe-Religion, und bei aller Tapferkeit und trotz all seiner erfolgreichen Kriegszüge hat seine Regierung dem Lande wenig Segen gebracht. Bald nachdem Saul König geworden war, bewährte sich, was Samuel geurteilt hatte, daß in der That Jahwe als König abgesetzt war. Und die vorläufige Folge der Königsherrschaft Sauls war diese, daß die Hauptträger der Jahwe-Religion zurückgedrängt wurden. Der Grundgedanke der Religion Israels, daß zwischen Jahwe und seinem Volke ein unmittelbares, persönliches, auf sittlichen Grundlagen ruhendes Verhältnis bestehe, schien wesentlich gefährdet, wenn der König Israels sich mit dem Prophetentum in Widerspruch setzte (1. Sam. 13, 8 ff.; 15, 10 ff.). Nur ein König, der im Geist der Jahwe-Religion lebte, der sich als Vertreter Jahwes wußte und als Vertreter Jahwes Anerkennung fand, konnte in Israel seine Stelle ausfüllen, sei es daß er sich von den Propheten beraten und leiten ließ, oder daß er mit den Priestern Hand in Hand ging, oder daß er selbst mit Jahwes Geist begabt war.[1])

---

[1]) Von hier aus rückwärts gesehen begreift sich nun erst ganz die Thatsache, daß die Einführung des Königtums und schon die Absicht, die darauf ging, als Widerspruch und Feindschaft gegen die Jahwe-Religion empfunden wurde. Der König war bei den Heiden mehr oder weniger Vertreter der Gottheit, bezw. Vertreter des Volkes im Verkehr mit der Gottheit. In Israel konnte er weder das eine noch das andere sein: andere Organe hatten hier diesen Verkehr längst vermittelt und waren als solche von der göttlichen Wahl, bezw. Geistesbegabung abhängig, nicht aber um ihrer selbst willen (wie bei den Heiden) dazu geeignet. Daß es später, unter David, anders wurde, ist eine Sache für sich und weiter unten zu begründen.

In welchem Verhältnis also sollte fortan Jahwes Königsstellung in Israel zu dem menschlichen Königtum stehen? Das war die neue Frage, die es lösen galt. Sie mußte, wenn anders die Jahwe-Religion in Israel ferner, nach Einsetzung des Königs, zu Recht bestehen und sich mächtig erweisen sollte, entschieden werden. Darauf weist schon der etwas abweichende Bericht hin, in dem uns 1. Sam. 12 das Verhalten Samuels bei der Forderung eines Königs darstellt. Samuel betont in seiner Abschiedsrede an das Volk zuerst, daß er nur in Nachgiebigkeit gegen des Volkes Verlangen einen König über Israel gesetzt habe (V. 1. 2). Nachdem er seinen eigenen rechtschaffenen Wandel bezeugt und sich hat bezeugen lassen (V. 3–6), hält er aus vergangenen Zeiten die Wohlthaten Jahwes und die Sünden des Volkes gegeneinander, indem trotz aller Hilfe, die Jahwe in Zeit der Not und Bedrängnis gesandt, doch Undankbarkeit und Ungehorsam des Volkes Antwort gewesen sei (V. 7—11). Dann wird (V. 12) die Forderung eines Königs an den drohenden Einfall des Amoriterkönigs Nahas angeknüpft (vgl. 11, 1 ff.). Also nicht die Bestechlichkeit und Parteilichkeit der Söhne Samuels, sondern der Angriff eines feindlichen Königs ist nach dieser Stelle für das Volk Anlaß geworden, einen König zu begehren. Die Darstellung ist kürzer als in Kap. 8. Aber in der Hauptsache trifft sie mit dem dort gegebenen Bericht zusammen, da dem Verlangen des Volkes: „ein König soll über uns herrschen" unmittelbar gegenübergestellt wird: „und Jahwe euer Gott ist doch euer König." Der Widerspruch, welcher in diesen beiden Sätzen liegt: das Volk fordert einen König, Jahwe ist sein König, wird im nächsten Vers noch schärfer herausgestellt: „Siehe, da ist der König, den ihr *erwählt*, den ihr *gefordert* habt! siehe da, Jahwe *gab* euch einen König." Aber die Dissonanz wird alsbald aufgelöst. Wenn beides richtig ist, daß Israel den König *erwählt*, *gefordert* hat, Jahwe dem Volk den König *gab*, so ist die Wahrheit darin zu suchen, daß gemäß der

Forderung des Volkes Jahwe durch die Erwählung seinen Willen vollzog, und der vom Volk erwählte als der von Gott gegebene König anzusehen ist. Inwiefern und wie lange Jahwes Königtum mit dem Volkskönigtum vereinbar sei, erläutern die V. 14. 15. Nämlich: wann das Volk und der König an seiner Spitze sich im Gehorsam an Jahwe halten, dann — so ist aus V. 15 b zu ergänzen — wird Jahwes Hand mit dem Volk und mit dem König sein, dann wird die Herrschergewalt in der Hand Jahwes mit der Herrschergewalt des Königs einträchtig zusammenstimmen.

Ein auffälliges Naturereignis, Gewitter und Regen in der Weizenernte, giebt Israel einen Eindruck von der Gewalt un Majestät Jahwes, damit sie zur Einsicht kommen, eine wie große Sünde gegen Jahwe sie durch die Forderung eines Königs begangen haben (V. 16. 17). In großer Angst bekennt darauf das Volk sein Unrecht (V. 18. 19). Wieder beruhigt und tröstet sie Samuel, daß für die lange zurückliegende Sünde weiter keine Strafe folgen werde, sondern — so ermahnt er — sie sollten sich nur allezeit an Jahwe halten, der sein Volk nicht aufgebe, nachdem er es einmal erkoren und so Großes an ihm gethan habe (V. 20—22. 24). Er versichert sie seiner ferneren Fürbitte und Fürsorge und schließt mit der kurzen Drohung: „Wenn ihr böse handelt, werdet ihr und euer König hinweggefegt werden."

Die drei Berichte 9, 1—10, 16; 10, 17—27; 11, 1—15, die sich recht verstanden aufs trefflichste ineinanderfügen, sind in unserer Stelle sämtlich vorausgesetzt. Freilich begegnen einige Unebenheiten, nicht alle Fragen und Bedenken lassen sich lösen, nicht nur der Text, auch die Ordnung des Textes läßt manches zu wünschen übrig (z. B. ist 10, 8 aus anderem Zusammenhang hieher versprengt). Aber wie dem auch sei, schon der Verfasser von Kap. 12 hat in den vorangegangenen Kapiteln keine unvereinbaren Widersprüche gefunden. Daß das Volk den König gefordert hat, und Gott mit der Forderung unzufrieden war, daß

das Volk den König erwählte und doch Gott den König gab, macht ihm keine Schwierigkeiten. Vielmehr zeigt er geflissentlich die Synthese zwischen des Volkes Eigenwillen und Jahwes Offenbarungswillen auf. Samuel, wie er ihn zeichnet, kann in einem Atem dem Volk seine Sünde vorhalten und es seiner Fürbitte und des Beistandes Gottes versichern. Das Volk erkennt sein Unrecht, daß es einen König verlangte, behält aber doch seinen König. Gott ist der König über Israel, gleichwohl bestellt er nach Israels Wunsch einen König über es und läßt so scheinbar sich selber von seinem Throne setzen.

Damit bahnt sich in etwa eine neue Aufgabe an. Man muß eine Vermittlung suchen zwischen dem auch in der Jahwe-Religion vorhandenen Bewußtsein, daß Jahwe „König" sei (so hieß er bei den meisten Semiten), und dem Thatbestand, daß auf Erden ein König regiere, der nicht von Anfang an vorhanden war. Beides war in Israel wie bei den Heiden: auch sie nannten ihre Gottheit „König" und wurden von einem „König" auf Erden regiert. Die Ausgleichung beider, wie die Völker sie beliebten, daß der „König" als solcher Vertreter, Organ, in Ägypten sogar Personifikation der Gottheit sei, war in Israels Religion ausgeschlossen. War doch jetzt statt des jeweiligen, von Jahwe erwählten, mit besonderen Aufgaben betrauten und von seinem Geist geleiteten Oberhauptes fortan ein politisches Oberhaupt in Israel, dessen Würde erblich war oder von anderen menschlichen Regeln abhing, welches den obersten Willen in Israel repräsentierte. War seine Stellung nicht wie bisher, eine unmittelbar gottgegebene, wie sollte das Verhältnis zwischen Jahwe und dem menschlichen Könige sich auf die Dauer dem Geist der israelitischen Religion gemäß gestalten? Es dauerte einige Zeit, ehe der entsprechende Ausdruck zur Bezeichnung dieses Verhältnisses gefunden war. Es trat zunächst eine Übergangszeit ein. Von ihr legen die Berichte des ersten Samuel-Buches Zeugnis ab. Nur 1. Sam. 2, 10 ist ein Klang aus späterer Zeit: vor

David konnte niemand in Israel singen, daß Jahwe seinem König Stärke verleiht und das Horn seines Gesalbten erhöht. Das menschliche Königtum ist, obwohl anerkannt, noch nicht mit der Jahwe-Religion organisch verbunden, noch nicht verwachsen. Gott ist König, Saul ist König: zwischen diesen beiden Sätzen liegt trotz aller Versuche der Vermittlung zunächst eine unüberbrückbare Kluft. Wie sehr 1. Sam. 8 und noch mehr 1. Sam. 12 ringen, trotz dem Bestand des irdischen Königtums der Jahwe-Religion ihre alles beherrschende Macht zu sichern, es konnte nicht gelingen, solange an der Entstehung des Königtums der Gegensatz gegen die Jahwe-Religion beteiligt war, damit also Sünde und Unrecht verbunden schien, und dies nicht gesühnt, nicht aus dem Bewußtsein Israels getilgt war, ja Saul durch sein Verhalten als König vielmehr dieses Unrecht immer wieder ins helle Licht setzte. So drängt alles nicht bloß nach einer Vermittlung, sondern nach einer Kongruenz zwischen Jahwe und dem menschlichen Könige.

3. Sauls Regierung.

Soweit der doppelte Bericht über Sauls Verwerfung erkennen läßt (1. Sam. 13, 8 ff.; 15, 10 ff.), hat sich Saul wiederholt in Gegensatz zu dem prophetischen Organe Jahwes, Samuel, gestellt und seinen eigenen Willen entgegen des Propheten bezw. Jahwes Willen festgehalten und durchgeführt. Von Haus aus war er sicherlich kein der Jahwe-Religion feindlicher König, sonst wäre er nicht auf den Königsthron gekommen. Er bewies sogar einen gewissen Eifer für die Satzungen Jahwes. 1. Sam. 14, 32 ff. wird erzählt, wie sehr er über die Übertretung des Ritualgebotes gezürnt habe, nach welchem das Fleisch nicht im Blut gegessen werden darf (Lev. 3, 17). 1. Sam. 28, 9 erfahren wir, daß er die Totenbeschwörer und Wahrsager aus dem Lande ausrottete und so die Verordnung des Bundesbuches Ex. 22, 17 ausführte. Sein Eintreten für Jahwe und Jahwes

Gebote ließ also nichts zu wünschen übrig. Aus dem Umstand allein, daß Saul von Samuel zum König ausersehen und hernach ausdrücklich bestätigt wurde, ergiebt sich, daß er ursprünglich das Ideal eines israelitischen Königs zu erfüllen versprochen hatte. Aber die Macht der gerade damals mächtig emporstrebenden Propheten und ihres Oberhauptes Samuel schien er nicht zu erkennen noch zu würdigen. Seine Frömmigkeit hatte etwas sozusagen Volksartiges, Äußerliches, Abergläubisches. Vom prophetischen Geist war er nicht berührt. Großen Eifer setzt er an die Einlösung seines Gelübdes und will selbst seinen Sohn opfern, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (1. Sam. 14, 24 ff.). Naiv hält er gelegentlich seine Überzeugung fest, daß er Jahwes Befehl ausgeführt habe, und zuerst ganz vergeblich sucht Samuel ihn vom Gegenteil zu überführen (1. Sam. 15, 20). Als er aber endlich seine Schuld erkannt hat, ist er sofort voller Reue und Unterwürfigkeit gegenüber Samuel und giebt selbst seine Ehre preis, um von Jahwe Vergebung zu erlangen und bei seinen Vornehmen wie dem Volk in Achtung zu bleiben (15, 24 ff.). Erst seitdem Samuel sich von ihm zurückzog, seitdem er Davids wachsenden Einfluß fürchten mußte, wurde er anderen Sinnes. Daß er alsdann mit dem Propheten sich nicht gut verstand, erhellt auch aus dem alten Sprichwort: ist Saul auch unter den Propheten? was soviel heißt als: es wäre schier unbegreiflich, wie Saul unter die Propheten käme, er, der nicht einmal in Eintracht mit jenen Organen Jahwes zu leben wußte. Daß Saul wähnte, auch im Gegensatz gegen den Prophetismus sein Regiment führen zu können, und dennoch seiner königlichen Stellung im Sinne Jahwes zu genügen, das macht den tragischen Konflikt seines Lebens aus. Er, der hochbegabte, kriegerische, thatendurstige Mann, eine fein angelegte, hochherzige, sympathische Natur hat kein Verständnis für Israels religiöse Eigenart: das war sein Verhängnis. Es mochte hinzukommen, daß er, der erste in seiner Art, der erste König, obwohl unter Mitwirkung

Samuels gewählt, doch durch den freien Willen des Volkes zu seiner Stellung gelangt war, sich selbständig und sicher genug fühlte, um den Anmaßungen des Prophetismus — so mußte es in seinen Augen scheinen — Trotz bieten zu können. Ferner war Samuel selber, der dem König beigegebene Prophet, früher Richter oder Regent des Volkes gewesen. Für Saul lag daher der Verdacht nahe, daß Samuel sich gewissermaßen noch ein Stück seiner früheren Herrschaft reservieren wolle, daß er sich des Königs Vormund zu sein dünke. Alles das mag ihn in seinem Widerstand gegen Samuels Anordnungen und Anleitung nicht gerade vorsichtig und zurückhaltend gemacht haben. Und als ihm nun gar klar wurde, daß neben ihm aus der Mitte des Volkes ein Held wie David aufgestanden sei, der ihm seine Volkstümlichkeit zu rauben drohte und sie für sich in Anspruch nahm, nein im Fluge gewann, da kam der finstre Geist über ihn, der ihn nicht mehr losließ, da wurde er von Mißtrauen, Schwermut, feindseligen Gedanken gegen alle, die ihm im Wege zu stehen schienen, gefoltert und von dem einzigen Wege zur Rettung seines Königtums, von einem Bündnis mit dem Prophetismus, immer weiter weggetrieben.

Das war sein persönliches Verderben und seines Königtums Untergang. Er hatte einen guten Anfang gemacht. Durch die Berührung mit Samuel war er dem Prophetentum in Israel so nahe getreten, daß er selber gelegentlich von der Begeisterung einer Prophetenschar mitgerissen ward (1. Sam. 10, 10 ff.). Er hatte durch seinen ersten Sieg über die Ammoniter sich so sehr zu Samuels Gefallen geführt, daß dieser aus freien Stücken eine Erneuerung, d. i. eine feierliche Bestätigung seiner Königsherrschaft in Anregung brachte (ebd. 11, 14 ff.). In übergroßem Eifer hatte er sogar die Gibeoniter als Nachkommen der Kanaaniter ausgerottet (2. Sam. 21, 2). Erst allmählich scheint er, sobald er der Gunst des Volkes sicher war, unabhängig vom prophetischen Amt seinen Weg gegangen zu sein. Im Anfang seiner Regierung

mochte er Grund haben, sich vorzusehen. Wird uns ja erzählt, daß er nicht ohne Widerspruch sein Königsamt antrat (1. Sam. 10, 27), daß aber seine Popularität bald zunahm, und seine Anhänger die Oberhand über seine Gegner gewannen (11, 12). Dann aber sind wiederholt Konflikte zwischen dem König und dem Propheten entstanden, welche die Überlieferung mehrere Male in der Fassung bringt, daß Saul, ohne dazu befugt zu sein, ein Opfer dargebracht (13, 8 ff.) und den von Gott befohlenen Bann nicht vollstreckt habe (15, 1 ff.). In solchen und ähnlichen Vorgängen mag der Gegensatz hervorgetreten sein, der zwischen Königtum und Prophetentum bestand, der Gegensatz, den unsere Quellen nach der Auffassungsweise der Zeitgenossen in der angegebenen Weise beschreiben.

Es könnte auffallen, daß Saul nicht nach und nach wieder zur Wertschätzung des prophetischen Amtes zurückgekehrt ist, da er, wie gesagt, ein frommer Mann, auch mit Eifer für die Gebote Jahwes thätig war. Allein nachdem mehrere Konflikte eingetreten, sagte sich Samuel seinerseits entschieden von Saul los. Unzweideutig gingen seine Sympathien auf den Volkshelden David über, in welchem er schon längst den zukünftigen König Israels erkannt hatte (laut 1. Sam. 16, 1—13). Fortan machte er keine Versuche mehr, Saul zu beeinflussen. Sie wären zudem überflüssig gewesen, da Saul der Zusammenhang zwischen Samuel und David bald bekannt wurde. Daß die so glückliche Regierung Sauls, der so viele Feldzüge gegen die feindlichen Nachbarn Israels siegreich führte, der im Innern des Landes, wie wir schließen dürfen (man denke an die zahlreichen Anhänger nach seinem Tode), zum Wohl und zur Zufriedenheit seines Volkes regierte, gleichwohl in dem, was uns überliefert ist, mit so wenig Ruhm gekrönt erscheint, liegt vor allem an dem Umstande, daß ein selbständiger Bericht, der lediglich Sauls Regierung zum Gegenstande hat, eigentlich nur die drei Kapitel 1. Sam. 13—15 umfaßt, während die vorhergehenden Kapitel, in denen Saul

auftritt, ihn stets in seiner Zusammengehörigkeit zu Samuel und in seiner Abhängigkeit von diesem erscheinen lassen, und die Kap. 16—31, welche die Hauptmasse des über die Regierung Sauls überlieferten Stoffes enthalten, die Berichte über seine Wirksamkeit nur als notwendigen Hintergrund für das Abenteurerleben seines aufstrebenden Gegners David betrachten. Samuel muß ja für seine Person überzeugt gewesen sein, daß ein Versuch, Sauls feindliche Stimmung gegen den Prophetismus zu wandeln, vergeblich sei. Er mag darin recht gehabt haben, sicherlich seit er selbst sich offenkundig von Saul abgewandt und ebenso offenkundig seine Gunst auf David übertragen hatte. Für die rein geschichtliche Forschung wird es stets eine offene Frage bleiben, inwieweit Samuel recht oder unrecht gehandelt habe, daß er die Gegnerschaft zwischen Saul und David weckte und nährte, ob genügend Grund oder überhaupt Grund vorhanden war, gegen Saul einen Widersacher auf den Plan zu rufen, der die Einheit des israelitischen Volkslebens derart in Frage stellte, oft mutwillig gewiß, wie es David gethan hat, gerade in einer Zeit, als zum ersten Male wieder (seit Mose) ganz Israel als eine Einheit sich zu fühlen begann. Um diese Bedenken wird nicht herumkommen, wer in 1. Sam. 16 die von Samuels Autorität herbeigeführte Grundlegung zu einem neuen Königtum neben dem von Gottes und von Menschen wegen zu Recht bestehenden Königtum Sauls sieht. Der Geschichtsforscher, welcher allein die menschlichen Zusammenhänge der Begebenheiten aufzuweisen für seine Aufgabe hält, wird in dieser Auffassung Recht behalten. Anders der Historiker, welcher in allen irdischen Ereignissen Fügungen Gottes sieht und sie mit christlichem Gewissen und göttlichem Pragmatismus hintennach, nämlich wann alle Folgen klar vor Auge liegen, zu deuten sucht; welcher in dem Ausgange der von Samuel inscenierten, dem Saul bei Lebzeiten geschaffenen Gegnerschaft die Rechtfertigung seiner Handlungsweise erkennt und zugeben muß, daß in der That erst David die Blüte des Reiches herbei=

geführt habe, zu der Saul nur einen ziemlich einseitigen Anfang gemacht hatte. Vollends wer den objektiv-realen Offenbarungsfaktor in der Geschichte Israels anerkennt, wird nichts gegen die Möglichkeit einer vorzeitigen (symbolischen) Salbung des jugendlichen David vorbringen können und von da aus keinen wesentlichen Einwand gegen die Geschichtlichkeit des Berichts 1. Sam. 16, 1—13 zu erheben imstande sein. Diese wird vielmehr bestätigt durch mehrmalige Hinweise (1. Sam. 20, 15 f. 31; 24, 21), vor allem durch die fortgehende Bezugnahme Abners, als er das Volk für David gewinnen will, 2. Sam. 3, 9. 10. 18.

Auf der anderen Seite ist es doch in der That die Salbung Samuels nicht gewesen, welche den Grund zu dem unseligen Zwiespalt in Israel zur Zeit Sauls und noch in den Anfängen der Regierungszeit Davids gelegt hat. Vielmehr haben lediglich die kriegerischen Ruhmesthaten Davids den Neid Sauls erweckt, nachdem der König zuerst den David als Harfenspieler zu seiner Tröstung und Erheiterung gerne in seiner Nähe gesehen hatte. Die Eifersucht, die in Saul mehr und mehr zunahm, schlug sichtlich erst dann in bittere Feindschaft um, als David bei Samuel seine Zuflucht suchte, bei dem Manne, in welchem Saul allmählich seinen Todfeind zu sehen sich gewöhnt hatte. Die Überlieferung aus späterer Zeit hat die Thatsache der Flucht Davids zu Samuel in eigentümlicher Weise ausgeschmückt (19, 18 ff.) und bestätigt damit doch nur, was sich schon aus dem älteren Parallelbericht (10, 9 ff.) ergiebt, daß Sauls Königtum letztlich an seinem Verhalten gegen das Prophetentum, das aus anfänglicher Bundesgenossenschaft allmählich in Entfremdung und Gegensatz umschlug, zu Grunde gegangen ist. Wohl hatte Saul dabei kein gutes Gewissen. Oft mochte in ihm die Erinnerung an all das nagen, was er Samuel verdankte. Oft gewiß hat er sich vorgestellt, wie anders sein Lebensweg und sein Königtum sich gestaltet haben würde, wenn er sich an Samuel gehalten hätte. Denn daß Samuel trotz allem für ihn immer eine große Autorität

gewesen, beweist sein Verhalten bei der Totenbeschwörerin in Endor (1. Sam. 28, 11 ff. 20 ff.). Derselbe Prophet, der einst Saul auf den Königsthron erheben half, hatte zuletzt die traurige Aufgabe, ihm Gericht und Untergang zu verkündigen (28, 19). Das Ende Sauls und seiner Herrschaft war schmachvoll. In der Erinnerung Israels, die sich auf seinen heilsgeschichtlichen Beruf konzentrierte, hat Saul keinen Ehrenplatz gefunden.

Mit Recht. Denn die Jahwe-Religion hat durch das Leben und die Thaten Sauls keine Inhaltsbereicherung erfahren. Sauls Regierungszeit hat dazu gedient, die nachfolgende Herrschaft Davids bedeutungsvoller zu machen. Saul hat, wiewohl zu seiner Zeit der Gedanke des Königs Jahwe sehr lebendig war, doch weder selber eine Vermittlung oder Kongruenz zwischen seinem und Jahwes Königtum erstrebt, noch erfahren wir davon, daß damals ein Prophet oder sonst ein Frommer eine solche anzubahnen versucht hätte. Nach der erst gegebenen Charakteristik des Königtums Sauls ist das nur zu verständlich. Führte Saul die Herrschaft im Gegensatz zum prophetischen Amt, widerstand also der König dem Organe Gottes, wie sollte zwischen dem Könige Gott und dem menschlichen Könige Israels eine Einigkeit möglich sein? Nur wenn König und Prophet Hand in Hand gingen, und beide gemeinsam Jahwes Sache führten, konnte der Prophet oder, wenn er prophetisch begabt war, der König Israels selbst die Königsherrschaft Jahwes und den Bestand eines menschlichen Königtums miteinander auszugleichen versuchen. Dazu war unter Saul die Zeit noch nicht gekommen. Erst mußte Israel einen König nach Jahwes Wohlgefallen haben, der ganz im Dienste der Jahwe-Religion, des israelitischen Kleinodes stand. Erst mußte Israel völlige politische Unabhängigkeit, glanzvolle äußere Existenz erleben. Erst mußte Israel eine Oberherrschaft über andere Völker haben, kurz erst ein Weltreich im kleinen unter der Führung eines im Bunde mit den Organen Gottes stehenden Königs bilden. Dies alles mußte erst sich verwirklichen,

ehe Israel zu fassen imstande war, daß an das menschliche Königtum Gottes Königtum anknüpfen, ja daß beide Hand in Hand gehen, eins sein sollten.

4. David vor der Thronbesteigung.

Alles, was Sauls Königtum vermissen ließ, das erfüllte sich unter der Regierung Davids.

Nicht gewöhnlich und nicht leicht war sein Weg zum Throne. Erst Hofmann Sauls, dann tapferer Kriegsheld, war er Freund des mutmaßlichen Thronfolgers und Schwiegersohn des Königs geworden. In dieser Zeit hatte er aus eigener Anschauung einen Eindruck von des Königs Pflichten und Lasten gewonnen. Wichtiger war es doch, daß er sich in kriegerischen Thaten übte. Denn des Königs Hauptaufgabe war vorläufig und mußte es noch länger bleiben, die Grenzen des Reiches gegen äußere Feinde zu sichern. Am allerwichtigsten aber mußte es ihm für die Zukunft sein, daß sich ihm, dem von Saul verfolgten Flüchtling, der einen Anhang gewonnen und sich mit Hilfe desselben gegen die Macht des Königs halten konnte, der immer in Sorge um sein Leben, oft in äußerster Gefahr schwebte, zweierlei aus diesen Jahren des Kampfes zwischen dem legitimen Königtum und dem selbständigen Volkshelden, der es durch die Macht der Verhältnisse geworden war, unauslöschlich einprägte: erstens welch furchtbares Unheil für den König und das ganze Land, für die hohe Aufgabe Israels, der leitenden Kreise des Volkes sich daraus ergab, wenn das politische Oberhaupt und das prophetische Organ Jahwes nicht zusammenstimmten; sodann, wie gnädig Jahwe es mit ihm selber vorhaben mußte, zu welch hohen Dingen ihn der Gott Israels ausersehen haben müßte, wenn er ihn aus allen Nöten, Verfolgungen und Drangsalen oft so wunderbar errettet hatte. Daß ihm möglicherweise oder sogar sehr wahrscheinlicherweise nach Sauls Tod die Königs-herrschaft zufallen würde, war ihm, abgesehen von der prophetischen

Ankündigung Samuels, gewiß, seit eine immer größer werdende Menge sich ihm anschloß, seit Saul vom Kriegsglück mehr und mehr im Stich gelassen wurde. Darum richtete er selbst eine so gewagte Unternehmung, wie den Übertritt auf das philistäische Gebiet, und die Gefolgschaft, die er seitdem dem Philisterkönig leisten mußte, so diplomatisch vorsichtig ein, daß ein ernstes Mißtrauen seiner Stammesgenossen gegen ihn nicht aufkommen konnte.

Als Saul und sein ältester Sohn Jonathan im Kampf gegen die Philister gefallen waren, übernahm er daher ohne weiteres die Herrschaft über das Südland Palästinas, dem er entstammte, in dem er schon bisher seinen Aufenthalt gehabt, das er gegen äußere Feinde geschützt, das also mit ihm Freud und Leid von jeher geteilt hatte. Wohl versuchte Abner mit Hülfe Esbaals, den er als Gegenkönig auf den Schild erhob, David die Herrschaft über Gesamt-Israel streitig zu machen und vereinigte zwei Jahre lang die nördlichen Stämme und das Ostjordanland unter dem Scepter des Hauses Saul. Es scheint sich aber mehr um eine Gewaltherrschaft als um ein volkstümliches Regiment gehandelt zu haben. Viele mögen aus träger Gewohnheit unter Esbaals Regiment geblieben sein, viele aus Furcht — losreißen konnten sie sich ja doch nicht. Die Sympathien der großen Mehrzahl des Volkes waren von Anfang an, vor allem deutlich seit Sauls Tod, auf der Seite Davids (2. Sam. 5, 1. 2). Durch seinen großen Edelmut und sein hochherziges Wesen, das er schon auf der Flucht vor Saul so manchmal bewährt hatte, gewann David bei wiederholten Gelegenheiten die Gunst auch seiner früheren Gegner (1, 17—27; 2, 5—7; 3, 28—39; 4, 9—12). Mit voller Einmütigkeit machten ihn endlich alle Stämme Israels zu ihrem König.

Wenn wir gegenüberstellen, mit welcher Feierlichkeit Sauls Anerkennung zum König geschah, mit welcher Emphase die Beteiligung des prophetischen Amtes und des Volkes hervorgehoben

wird (1. Sam. 9—11), und mit wie kurzen, schlichten Worten die Thronbesteigung Davids gemeldet wird (2. Sam. 5, 1—3); wenn wir vergleichen, wie traurig und unglückselig die Regierungszeit Sauls nach schönen, vielversprechenden Anfängen verlaufen, wie sehr sie vor allem im Widerspruch mit Gottes Intentionen über Israel stand, wie herrlich und ergiebig dagegen die Herrschaft Davids nach außen und innen, in politischer und religiöser Hinsicht sich gestaltete; wenn wir endlich dazu nehmen, daß Saul immerwährend als vom prophetischen Amt geleitet auftritt, und seit er sich davon unabhängig gemacht, als Jahwe mißfällig erscheint, David dagegen nicht bloß sozusagen ohne Sang und Klang, sondern vor allem ohne irgend welche Beteiligung seitens eines göttlichen, prophetischen oder priesterlichen Organs zur Herrschaft gelangt; daß Saul nur unter Widerspruch (1. Sam. 10, 27) zum König gewählt wurde, und es erst einer feierlichen Wiederholung der Wahl bedurfte, den Widerspruch verstummen zu machen (11, 14. 15), daß dagegen David, als er erst zum König aller erkoren war, ohne allen und jeden Widerspruch sein Königsamt antrat: dann scheinen auf den ersten Blick hier lauter ungereimte Widersprüche vorzuliegen. Doch gerade diese scheinbaren Widersprüche erhärten uns die Überzeugung von der historischen Treue, mit der sowohl Sauls wie Davids Regierungsanfang berichtet wird, und legen mit ein Zeugnis für die Geschichtlichkeit des in 1. Sam. 16 berichteten Vorganges ab.

5. David auf dem Throne.

Unter unsäglichen Mühen war David zum Königsthrone gelangt. Ungewöhnlich groß waren die äußeren und inneren Nöte, die er als König durchzumachen hatte. Aber ungeahnt erfolgreich und glücklich war auch seine Regierungszeit. Dies alles mußte zusammenkommen und ins rechte Licht gerückt werden, damit der König David in Israel und in Israels Religion seine Stellung gewinne und eine bleibende Bedeutung erhalte.

In Kürze ist hierüber zu sagen: **Die Volkstümlichkeit Davids, die schon aus der Zeit vor seinem Regierungsantritt datierte und in seiner Regierungszeit immer noch stärker ward, zusammen mit der göttlichen Sanktion, die vor seiner Regierung und während seiner Regierung seiner Person zu teil wurden: das sind die Grundlagen der bleibenden Bedeutung der Regierung Davids geworden.**

Inwiefern und wodurch jene beiden Faktoren zusammengehörten, ist eine Frage für sich. Daß beide in Zusammenhang, genauer in Wechselwirkung stehen, ist durchgehends alttestamentliche Anschauung, namentlich in der älteren Zeit. Gottes Wohlgefallen wird in der Anerkennung seitens der Menschen offenbar. Daß selbst jemandes Feinde mit ihm zufrieden sind, ist Wahrzeichen besonderer göttlicher Huld (Spr. 16, 7). Daß der Gottlose Glück habe und der Gerechte viel leide, dies Problem war in jener Zeit den Frommen Israels noch nicht zum Bewußtsein gekommen. David stand in der Gunst Gottes und seines Volkes fest, daher war seine Regierung gesegnet und glücklich. Das ist die Erinnerung, welche ins Volksbewußtsein und ins religiöse Bewußtsein überging und durch Jahrhunderte und Jahrtausende eine herrschende Macht wurde. Mit diesem David hat es die Folgezeit zu thun, ihm hat Gott die grundlegende Verheißung gegeben, welche das ewige Königtum des davidischen Hauses ins Auge faßte. Gewiß war David nicht *nur* fromm und nicht nur glücklich: er wurde Mörder am Hauptmann Uria, Ehebrecher an dessen Weib. Er mußte an Ammon, Absalom viel Herzeleid erleben, und sein Königtum war mehr als einmal bedroht (Absalom, Seba), sein Land mehr als einmal schwer heimgesucht (21, 1; 24, 15). David war in Wirklichkeit kein fleckenloser Heiliger, kein vollkommener Mensch, kein Ideal, wie das überhaupt kein Frommer ist, ist auch nie so gedacht worden, auch nicht in den spätesten Zeiten des Alten Bundes. Aber nicht dem

sündigen Menschenkinde, sondern dem von Gott trotz seiner Sünde Erwählten, dessen Seele offen war für Gottes Weisungen und Führungen, wurde die große Verheißung von der Beständigkeit der Königsherrschaft seines Hauses gegeben. Und es ist zu beachten, daß wesentlich dieselbe alte Quelle, welche Davids Regierung so mustergiltig treu beschreibt (2. Sam. 6—20), welche seine Schandthaten und Unglücksfälle berichtet, auch die große Verheißung 7, 8—16 enthält, in der wenigstens die Hauptsache von der Färbung einer späteren Zeit nicht berührt wird.

Die genannte Quelle erzählt vor allen anderen Ereignissen aus Davids Leben jene Verheißung und berichtet vorher (in Kap. 6) nur so viel, als zu ihrem Verständnis nötig ist, nämlich von der Überführung der Lade Jahwes nach dem Zion. Daß der Verfasser diese Ordnung nicht chronologisch nennen kann, ergiebt sich schon daraus, daß es 7, 1 heißt: „Jahwe hatte dem König David Ruhe vor allen seinen Feinden ringsum verschafft," und erst in Kap. 8 die Aufzählung einiger Kriegsthaten Davids beginnt. Es wird schwer sein, den Zeitpunkt näher festzustellen, an welchem die Verheißung erging: sicher ist nur, daß sie nicht im Anfang der Regierungszeit Davids, sondern gegen deren Ende hin gegeben wurde. Erst dann konnte David an den Bau eines Tempels denken, wenn die auswärtigen Feinde unterworfen waren, wenn er Macht genug besaß, den Frieden dauernd zu erhalten. Denn zu einem so gewaltigen Werk, wie es der Tempelbau werden mußte, gehörten viele Jahre Arbeitszeit. Jetzt trieb ihn die Dankbarkeit gegen Jahwe, der ihm so gnädig wider alle Feinde geholfen und sein Königsregiment so herrlich ausgestattet hatte, neben und über seinem Palast einen Palast für Jahwe in der Residenz zu bauen. Andrerseits diente wohl gerade die Strafe, welche er selber um seiner Sünde willen zu erleiden hatte (2. Sam. 12), sowie das traurige Geschick, das ihn seitdem in seiner Familie verfolgte und selbst den Bestand

seines Reiches zeitweilig zu bedrohen schien, zusammen dazu, Davids Seele fester an Jahwe zu ketten, und in ihm erst recht, nachdem alles Unheil wohl überstanden war, den Entschluß wachzurufen, daß er Jahwe einen seiner und des glanzvollen irdischen Königtums würdigen Tempel errichten wolle. Das alles zusammengenommen macht uns die erste Erwiderung Nathans auf die ausgesprochene Absicht des Königs erklärlich und besonders den Schluß seiner Worte: Jahwe ist mit dir (7, 3). So konnte Nathan nur sprechen, wenn es sich in einem langen Leben Davids bewährt hatte, daß seine Thaten stets von Erfolg gekrönt waren, und das Unglück vom Haupte, Hause und der Regierung Davids abgewandt worden war. Dann dürfte auch das Buch der Chronika darin recht haben, wenn es erzählt, daß David am Ende seines Lebens alle Vorbereitungen für einen Tempelbau getroffen habe (1. Chron. 22. 28 f.). Hat der König damit erst begonnen, als er von Jahwe am Bau des Tempels verhindert worden, oder, was wahrscheinlicher, zuerst einige Vorbereitungen ins Werk gesetzt, um erst nachher an der Ausführung seiner Absicht gehindert zu werden: ein historischer Kern wird in den Nachrichten der Chronika enthalten sein, und vor allem muß es seine Richtigkeit haben, wenn sie erst am Ende der Regierungszeit Davids Anstalten zum Bau eines Tempels getroffen sein läßt.

Überhaupt ist bei der Verheißung, um die es sich handelt, nicht der Gesichtspunkt des Tempelbaus ausschlaggebend. Allerdings knüpfen die alttestamentlichen Schriftsteller jener Verheißung von der Dauer des davidischen Königtums an die Absicht des Königs, einen Jahwetempel zu bauen, an. Die Verheißung enthält auch den Satz, daß Davids Sohn den Tempel bauen werde. Aber der Tempelbau ist nebensächlich, so wenig motiviert, so mangelhaft eingegliedert, daß er, wenn er ursprünglich ist, jedenfalls unbeschadet des Sinnes auch wegbleiben kann. Denkt man sich 7, 13 a ausgelassen, so würde der Verheißung gar nichts fehlen. Der Gedanke vielmehr, von dem die Verheißung aus-

geht, lautet ausschließlich: nicht du sollst Jahwe ein Haus bauen, sondern Jahwe wird dir ein Haus bauen; du hast an ein Haus aus Steinen gedacht, Jahwe will dir ein lebendiges Haus schenken; das Regiment Jahwes in Israel bedarf solcher Stützen nicht, wie du eine im Auge hast, aber deine Königsherrschaft bedarf eines Halts und soll ihn für alle Zeiten haben. Daraus ergiebt sich so viel, daß der Satz 13 a und was damit zusammenhängt, nur untergeordnete Bedeutung hat. Die Verheißung, welche David über sein Königtum und dessen ewige Dauer empfing, ist sonach vermutlich erst von dem Berichterstatter oder von der Folgezeit überhaupt mit dem Tempelbau Salomos in Zusammenhang gesetzt worden. Dagegen muß festgehalten werden, daß Jahwe seine Verheißung an die Absicht oder teilweise schon geschehene Vorbereitung eines Tempelbaus angeknüpft habe, weil sich nur daraus ihre eigentümliche Klangfarbe genügend erklärt.

Der Bericht, der uns 2. Sam. 7 vorliegt, mit dem 1. Chron. 17 wesentlich und meist wörtlich übereinstimmt, geht von der Äußerung Davids aus, die er nach Besiegung aller seiner Feinde an Nathan gerichtet habe. Der Prophet war es also, mit dem er wegen eines von ihm gehegten Planes verhandelte. Saul hatte sich nicht einmal an bestimmte, für einzelne Fälle ihm gegebene Weisungen Jahwes gehalten, David dagegen führte seine Königsherrschaft unter durchgängiger Beratung der erwählten Organe Jahwes. Nicht nur daß er von Samuel gesalbt, in der äußersten Not sich wieder an Samuel wandte (1. Sam. 19, 18), daß er mit der Priesterschaft auf bestem Fuße stand (21, 1 ff.), dem Propheten Gad folgte (22, 5), vom Priester Abjathar durch den Ephod sich beraten ließ (23, 9), also überhaupt schon vor seiner Regierung noch in der Periode seines Heldenlebens mit Propheten und Priestern sich ständig umgab, so war es sein erstes nach Sauls Tod und der Totenklage über ihn, ehe er selbstthätig einen Entschluß faßte, sich von Jahwe durch dessen Organe beraten zu lassen (2. Sam. 2, 1 ff.), und erst durch

Jahwes Weisung bestimmt, zog er nach Hebron. Daß bei der feierlichen Einsetzung Davids ins Königsamt kein Prophet oder Priester beteiligt erscheint, kann auffallen, ist aber durch die schon vorzeitig geschehene Salbung durch Samuel genügend motiviert (s. o.). Im übrigen berichtet uns auch die älteste Überlieferung von der Regierungszeit Davids, daß er mit den Organen Jahwes stets Hand in Hand ging. Den ersten Zug gegen die Philister unternahm er nicht, bevor er sich der Zustimmung und des Beistandes Jahwes versichert hatte (5, 19 ff.). Die Überführung der Lade Jahwes auf den Zion ließ er nicht nur mit allen ihr gebührenden Ehren vollziehen, sondern nahm selbst von ganzem Herzen daran teil (Kap. 6, bes. 13 ff.). An den Feldzug gegen die Ammoniter knüpft sich Davids tiefer Fall, sein Mord und Ehebruch, und der Prophet Nathan ist es, der hier die entscheidende Wendung herbeiführt (12, 1 ff.). Sollte es rein zufällig sein, daß gerade vor diesem Kriegszug kein Wort von einer Befragung oder Beratung mit Jahwe gesagt ist? Auch in der Frevelsache Ammon-Absalom (Kap. 13 f.) scheint David weder Priester noch Propheten zugezogen zu haben. Erst als er durch die Empörung Absaloms aus der Stadt vertrieben war, hielt er sich wieder an die Priester und bediente sich ihrer Vermittlung, bekannte auch ausdrücklich ihnen gegenüber, daß er aus Jahwes Hand sein Schicksal, so oder so, erwarte (15, 25 ff.). In der dreijährigen Hungersnot sucht er eine Offenbarung Jahwes (21, 1 ff.). Und als die Volkszählung trotz des Widerspruchs Joabs gehalten worden war, schlug David sogar ohne besondere Erinnerung seitens Jahwes das Gewissen, und der Prophet Gad fand nicht, wie einst Nathan, ein verstocktes Gemüt, sondern ein von Reue zerschlagenes, demütiges Königsherz vor, das mit Schrecken und Angst die Strafe Jahwes erwartete. Auf Gads Weisung war der König David bereit, alles zu thun, der Pest zu wehren, die infolge seiner Sünde das Land verheerte (24, 1 ff.; 10 ff; 18 ff.). — Daß aber David bei seiner Stellungnahme zu

Priestern und Propheten sich keineswegs von politischer Klugheit oder äußerlichen Beweggründen leiten ließ, ergiebt sich deutlich genug aus solchen Stellen, die gerade im Zusammenhang mit jener Stellungnahme die persönliche Frömmigkeit Davids hervorhoben. Das gilt nicht nur von seiner Beteiligung an der Überführung der Lade nach dem Zion (6, 13 ff.), sondern geht auch aus den Äußerungen hervor, die er bei Gelegenheit der Flucht vor Absalom zu Zadok und Abjathar sowie über Simei that (15, 25 ff.; 16, 11 ff.). Das bezeugen die beiden Lieder 2. Sam. 22, 2—51 und 23, 1—7, welche David zugeschrieben werden, und wenn sie nicht dem Wortlaut nach von ihm stammen, doch sicherlich ihrem Kerne nach den Gedanken seines Herzens entsprechen. Dafür beweist auch die Sinnesart und Sinnesänderung, die sich bei Gelegenheit der Pest nach Davids Volkszählung kundgiebt, wenn man 24, 10. 14. 17 und 21 miteinander vergleicht. Daß David auch andere Ratgeber, einen Joab, einen Ahitophel zuzog, wird öfter erwähnt, aber jedesmal nur, um die schlimmen Folgen der Ratschläge dieser vorzuführen. Joab führte Absalom nach fünfjähriger Verbannung wieder beim Könige ein (14, 1 ff.; 29 ff.): der Erzähler läßt unmittelbar darauf die Geschichte von Absaloms Empörung folgen. Ahitophels Ansehen bei David wird mit den stärksten Worten gepriesen, und sein Wort dem Worte Gottes gleichgestellt (16, 23): Davids Befürchtungen, nachdem er sich zu Absaloms Anhängern geschlagen, scheinen seinetwegen fast noch größer als Absaloms wegen gewesen zu sein (15, 31); aber Ahitophels Fall war für David eine ernste Warnung, wohin das Vertrauen auf Menschen ohne Jahwe führt. Und ist er auch vor dem Äußersten bewahrt geblieben, vergessen hat es David gewiß nie, in welche Gefahr ihn sein dereinstiger allmächtiger Ratgeber gebracht (17, 1—3), und welch schreckliches Ende er, nicht unmittelbar, aber mittelbar durch Davids Schuld, nehmen mußte (17, 28). Seitdem hören wir nicht mehr, daß David sich anderer Ratgeber als der Organe Jahwes bediente. Nur ein einzigmal

hat David in einem sehr kritischen Fall einen anderen Ratgeber zwar nicht begehrt, aber gehabt, nämlich Joab, der, diesmal im Sinne Jahwes, von der Volkszählung, die David beabsichtigte, dringend abriet (24, 3). Wohl wies ihn der König zurück, aber nur um später durch die That es um so mehr beweisen zu müssen, wie sehr er ihm hätte sich zu Dank verpflichtet fühlen sollen.

So hat David in einem langen Leben auf allerlei Weise gelernt, daß allein Jahwes Organe die rechten Ratgeber und Vertrauten des israelitischen Königs seien, und es war ihm selbstverständlich, daß er seinen Plan, ein Haus Jahwes zu bauen, mit dem Propheten Nathan besprach. Da es sich um einen Tempel, also um einen Gegenstand des Kultus, handelte, so könnte man fragen, warum er nicht lieber einen Priester zu Rate zog oder doch mit hinzunahm, zumal David sonst den Priesterstand hochhielt und sich öfter um priesterliche Weisungen bemühte (s. o.). Aber mit den Angelegenheiten und der Leitung des israelitischen Staatswesens hatten die Priester in der Zeit vor dem Exil überhaupt nicht das geringste zu thun. Nur in einem einzigen Ausnahmefall, nämlich in der Tragödie, die sich nach Athaljas Gewaltherrschaft in Jerusalem abspielte, ist der Priester Jojada zeitweiliger Leiter des Volkes gewesen. Doch von priesterlichen Ratgebern, die in öffentlichen Angelegenheiten zugezogen worden wären, weiß die vorexilische Geschichte Israels nichts. Wie der Prophet Mose das israelitische Staatswesen in den einfachsten Formen begründete und seinerseits die Priester einsetzte und anleitete, wie der Prophet Samuel den Übergang der bisherigen Regierungsform zum Königtum vermittelte, so waren es die Propheten Nathan und Gad, welche die Stelle der ersten Ratgeber des Königs David im Namen Jahwes einnahmen und, unabhängig von der eigenen oder des Königs Meinung, gebeten und ungebeten, allein, was Jahwe ihnen eingab, sagten und ausführten. Gleichwohl waren sie nicht ständig in der

Lage, im Namen Jahwes zu unterweisen, sondern sie verließen sich zunächst, wenn der unmittelbar göttliche Auftrag fehlte, auf die ihnen selbst einwohnende Weisheit.

Als daher David den Propheten Nathan auf den Widerspruch aufmerksam machte, der darin liege, daß er als irdischer König in einem Hause aus Cedernholz wohne, die Lade Gottes dagegen hinter einem Vorhang aus Zelttuch weile, da ließ Nathan den König gar nicht erst ausreden, denn er wußte, was David sagen wollte, hörte nicht erst an, was Davids Absicht sei, sondern er berief sich einfach auf die längst feststehende Thatsache, daß bisher Jahwe zu allem Vorhaben Davids sein Ja und Amen gesprochen habe und forderte ihn auf Grund dessen auf, ganz nach Belieben seine Pläne auszuführen, die er hinsichtlich der Lade Gottes und eines ihrer würdigen Hauses hege. Nathan lehnt also ausdrücklich ab, in diesem Falle als Berater zu fungieren, und erkennt dem König das Recht zu, so gut wie er selber der Übereinstimmung mit Jahwe gewiß, seine Entschlüsse zu fassen. Das mag aussehen, als wenn damit David selbst ein prophetischer Charakter zuerteilt würde. Diese Meinung, die oft aufgestellt worden ist, und für die man viele Beweisstellen anführen zu können meinte, die aber u. a. auch König (Offenbarungsbegriff des Alten Testaments 142 f.) widerlegt hat, hat an unserer Stelle so wenig wie sonst Halt. Einerseits hätte dann David seine Absicht, den Tempel zu bauen, einfach ankündigen und ausführen müssen, ohne vorher mit Nathan Verhandlungen zu pflegen. Andrerseits sehen wir ja, daß, trotzdem sogar Nathan meinte, Davids Plan zustimmen zu dürfen, und David auf sich selbst und den ihm bisher bei jeder Gelegenheit zu teil gewordenen Beistand Jahwes verwies, dennoch weder Davids noch Nathans Meinen vor Gott Bestand hatte. Gleich in der folgenden Nacht erging eine ausdrückliche Weisung Jahwes an den Propheten, die nicht nur seine und des Königs Gedanken umstürzte, sondern auch eine ausführliche Begründung hinzufügte und im Anschluß an des Königs Absicht

eine ganz unerwartete, über die Maßen große und herrliche Verheißung für David und sein Königtum enthielt.

Der Bau eines Tempels ist in Jahwes Augen eine so wichtige Sache, daß er, wie alles in Israel, nicht ohne seinen ausdrücklichen Auftrag geschehen sollte: das ist Inhalt und Sinn der Verse 5—7. Verwundert fragt Jahwe: Du solltest mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne? du, der du gar keinen Auftrag dazu erhalten hast (V. 5)? Gott hatte nie in einem Hause gewohnt, seit er die Israeliten durch die Ausführung aus Ägypten zu seinem Eigentum erkoren, stets sich mit einer Zeltwohnung begnügt (V. 6), nie Israel Auftrag zum Bau eines Cederntempels gegeben hatte. Die Sache des Tempelbaus war also in Jahwes Augen groß genug, daß sie nicht ohne seinen Befehl in Angriff genommen werden sollte; andrerseits war sie lange nicht die größte und wichtigste Sache für Israel. Ein ganz anderer Ruhm, eine ganz andere Ehre sollte David zu teil werden. Der Ruhm aber, die Ehre, die Gott im Auge hatte, sollte nicht auf Davids Namen kommen, sondern Gottes Namen zieren: der (ewige) Bestand seines Königtums ward David zugesagt. Stand David im Begriff, die Initiative zu ergreifen, so wurde er zurückgewiesen: Gott allein wollte Israel und in Israel alles regieren. Daher zunächst die Erinnerung, daß David sein Königtum und dessen Herrlichkeit allein Jahwe verdanke (V. 8. 9 a. b): er soll daher nicht wähnen, daß er zur Sicherung desselben etwas thun solle oder auch nur könne. Die Einsetzung in sein Königsamt geschah auf göttlichen Befehl, auf wunderbare Weise, indem der bisherige Hirte auf den Thron des Gottesvolkes berufen wurde (V. 8). Das Glück, welches seinem königlichen Regimente zu teil wurde, namentlich der Sieg über alle Feinde, hat es bewiesen, daß David von Gott gesegnet ist (V. 9 a. b). Doch ganz andersartig soll Davids zukünftiger Ruhm sein, als er selber sich vorgestellt. Nicht an den Tempelbau soll der Ruhm sich knüpfen, sondern an die Dauer und Herrlichkeit

des Königshauses, dessen Stammvater er werden soll, an das friedvolle, glückliche Regiment, das Israel, Jahwes Volk, unter ihm und seinen Nachkommen genießen werde. V. 9 c—16 enthält die eigentliche Weissagung für David und sein Haus. V. 9 c kann als Überschrift des Abschnitts gelten: ich will dir einen (großen) Namen machen, wie die Größten auf Erden haben. Und zwar wird das geschehen 1. im Zusammenhang mit dem Volke Israel und seinem Glück (V. 10. 11 a. b), 2. durch die ewige Dauer der Königsherrschaft von Davids Hause (V. 12—16). Ausdrücklich wird hier das Volk Israel und das Königtum Davids und seiner Nachkommen miteinander kombiniert. Wo Israel Friede, Ruhe und Glück genießt, herrscht Davids Haus, und wo Davids Haus herrscht, hat Israel Friede, Ruhe und Glück.

Das Volk Israel und sein Wohl stehen voran. Es ist bisher auf der Wanderschaft und im Kriegszustand gewesen. War auch das Land Kanaan erobert, so mußte es doch fortwährend weiter bezw. neu erobert werden: zum Gefühl der Sicherheit, des Wohlseins in seinem Lande war Israel bis jetzt nicht gekommen. Frevler im Innern und mächtige Feinde draußen hatten Israel immerdar im ruhigen Besitz des von Gott verheißenen Landes gestört. Das soll in Zukunft aufhören. Israel soll einen festen Wohnort haben, ein Land, in dem es eingepflanzt ist und Wurzeln schlägt, wie der Baum in seinem Boden. Frevler sollen das Volk nicht mehr bedrücken, Feinde es nicht mehr beunruhigen. Ein Volk, also gesegnet vom Herrn, das sich des äußeren und inneren Friedens erfreut, soll David unterthan sein (V. 10. 11 a. b), und seinem Hause dazu, das wird (V. 11 c) ohne Übergang angefügt. Israel und Davids Haus werden in Zukunft unzertrennlich zusammengehören. Das wird von Gott selbst also geordnet: nicht wegen der Verdienste, die sich David auf dem Thron erworben hat, oder wegen besonderer Vorzüge, die seiner Nachkommenschaft eigen sein werden, ergeht diese Ver-

heißung. Im Gegenteil, es wird ein besonders feierlicher Akt als erforderlich vorausgesetzt, durch den zunächst Davids Sohn auf seines Vaters Königsthron von Gott bestätigt wird (V. 12). Doch soll unter allen Umständen die Königsherrschaft im Geschlecht der Nachkommen Davids Bestand haben (V. 12 am Ende, V. 16). Auch wenn sich die Nachkommen des Königsthrones unwürdig zeigen sollten, wird das kein Grund sein, sie von demselben zu verstoßen. Saul freilich ist Gottes Gnade entzogen worden, David aber nicht mehr, obwohl auch er, wenn es auf seine Person ankommen sollte, durch mannigfache Verfehlungen die Königsherrschaft über Jahwes Volk verwirkt hatte. Aber wie David selber stets die verdiente Strafe empfangen und dann wieder von Gott zu Gnaden angenommen worden war, so werden auch seiner Nachkommenschaft für alle Versündigungen Ruten und Schläge in Aussicht gestellt,[1]) doch sollen diese nach Menschenmaßen gehandhabt werden, so wie ein Vater seinen Sohn wohl züchtigt, aber nimmer verwirft oder seines Kindesrechtes beraubt. Ein persönliches Verhältnis zwischen Jahwe und dem israelitischen Könige aus Davids Geschlecht wird festgestellt: es soll von (ewiger) Dauer, die Grundlage für die Dauer des davidischen Königsregimentes in Israel sein.[2]) Nicht die Würdigkeit Davids und seines Hauses, sondern die Wahl Jahwes allein, seine Gnade und seine dem davidischen Hause zugewandte Liebe sichern diesem den Bestand, die Dauer seines Königtums.

---

[1]) Die Parallelstelle 1. Chron. 17, 13 hat diesen Passus ausgelassen. Das ist bezeichnend. Für späte nachexilische Zeiten waren David und auch seine Nachfolger auf dem Königsthrone ideale Größen geworden, unerreichbare Vorbilder in aller Frömmigkeit, derart, daß bei ihnen von Versündigungen zu reden nach Möglichkeit vermieden wurde.

[2]) Während 2. Sam. 7, 16 die Verheißung von der ewigen Dauer seines Königtums auf David persönlich geht, ist 1. Chron. 17, 14 auf das Königtum der Nachkommenschaft Davids hingewiesen. Sachlich besteht kein Unterschied, aber die Chronika-Stelle trägt den Charakter späterer Reflexion, die auf das Königtum Davids als eine Größe der Vergangenheit schaut, während 2. Sam. 7 das Gepräge der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit trägt, wie sie dem davidischen Zeitalter entspricht.

Mitten in diesem großartigen Ausblick in die Zukunft, in dieser Verheißung, die alle grundlegenden Fragen des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke regelt, inmitten der höchsten Gesichtspunkte, die David, Israel, Davids Haus, Israels Zukunft betreffen, nimmt sich die Ankündigung V. 13 a, daß Davids Nachkommenschaft Jahwe ein Haus bauen werde, höchst eigentümlich aus. Sie hat weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden Zusammenhang und knüpft nur sehr lose an die Eingangsverse (V. 1—7) an. Wenn die Ansage von einem künftigen Tempelbau durch Davids Nachkommen 2. Sam. 7 an ihrer ursprünglichen Stelle steht, so ist sie doch für den Tenor der ganzen Verheißung von keiner weiteren Bedeutung, als höchstens, daß sie das Bindeglied zwischen der Verheißung und der Erzählung von ihrem Anlaß darstellt.

Dieser Eindruck wird, wie unsere Gesamtauffassung von der David gegebenen Verheißung, durch die Erwiderung Davids, welche die Form eines Gebetes zu Jahwe trägt, bestätigt (V. 18—29). Vom Tempelbau ist auch hier mit keinem Wort die Rede, weder daß Davids ursprüngliche Absicht abgelehnt, noch daß seiner Nachkommenschaft der Bau eines Tempels als Aufgabe gestellt ist, wird erwähnt. Sondern nach einem Bekenntnis der persönlichen Unwürdigkeit (V. 18), das auf die bisher erfahrene Hilfe und Gnade blickt, und auf V. 8. 9 zurückweist, rühmt David seinen Gott um der herrlichen Verheißung für die ferne Zukunft willen und bekennt wieder und wieder, daß Gott nach seinem eigensten Wohlgefallen ohne Rücksicht auf Davids Würdigkeit oder Unwürdigkeit geredet habe (V. 19—21). David weiß sich im Dienste Jahwes und zum Dienste des Volkes Israel von Jahwe bestellt: es ist ein bleibendes (= ewiges) Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke Israel, das Jahwe durch seine bisherigen Wunderthaten an Israel begründet hat (V. 22—24). Als könne er noch nicht recht die ganze Größe der Zusage fassen, wagt David dann die Bitte,

Jahwe möge wirklich wahr machen, was er verheißen (V. 25): dann werde Jahwe als Israels Gott gepriesen und in diesem Bunde auch Davids Haus Bestand haben (V. 26). Mit nochmaligem Lobpreis und Bitte, mit der Aussprache demütigen Bekenntnisses und zuversichtlicher Hoffnung schließt der Beter (V. 27—29).

Die Verheißung 2. Sam. 7 ist für die Folgezeit grundlegend geworden. Fortan sind für geraume Zeit davidisches Königtum und Jahwe-Königtum mehr oder weniger Wechselbegriffe. Allerdings trat wohl eins von beiden oder gar beide zeitweilig einmal zurück: im allgemeinen aber weiß es der Israelit nicht mehr anders, als daß in Davids Königtum sich Jahwes Königtum verwirklichte, und daß Jahwes Königtum im davidischen sichtbar werde. Während bisher die Gedanken vom Königtume Jahwes etwas Unbestimmtes hatten und mehr an der Peripherie der religiösen Gedankenwelt Israels lagen, ist jetzt ein wichtiger Ausgangspunkt gegeben, von dem aus das Jahwe-Königtum eine lebendige, volkstümliche Farbe gewinnt und der Weg ins Centrum der religiösen Gedankenwelt offensteht. Die Grundzüge des Königtums Jahwes, soweit es im Bilde des Königs David erscheint, sind in allen Jahrhunderten unverändert geblieben: eine kriegerische Gestalt, der alle Feinde zu Füßen liegen, ein sieghafter Recke, welcher mit Macht den Nationen gebietet, ein Friedefürst, der sich des Beistandes Jahwes in allen Dingen für versichert halten darf; das ist fortan Israels Königsideal und gilt lange auch als Offenbarung der Königsherrschaft Gottes. An alles, was David im Krieg und Frieden vollbracht, an die Macht und den Glanz seines Reiches knüpfte die Erinnerung späterer Zeiten an. Die Wiederherstellung des davidischen Zeitalters wurde die Losung der kommenden Geschlechter, ihre Hoffnung in trüben Zeiten, das Ziel ihrer Wünsche und Sehnsucht, für dessen Erreichung sie Bürgschaft besaßen. Die Gewißheit dieser Erwartungen, in denen alle Propheten und prophetisch

gesinnuten Männer Israels einig sind, ist eins der grundlegenden Zeugnisse für den Offenbarungscharakter des Alten Testaments. Nach streng geschichtlicher Betrachtungsweise darf nicht erst die Predigt eines Amos und Hosea im achten Jahrhundert, sondern es muß schon die Verheißung von der ewigen Dauer des Königtums Davids als der feste Grund und Boden gelten, in dem die Zukunftshoffnungen Israels, dieses Kleinod seiner Religion, ihre Wurzel hat. Spätere Geschlechter hätten nicht Anlaß gehabt, gerade auf David und einen Davididen ihr Augenmerk zu richten, wenn ihnen nicht eine Grundlage für ihre auf David gesetzten Hoffnungen gegeben war. Gerade von David wußte ja die Überlieferung so viel Makel und Schande zu berichten, daß sie eigentlich auf ihn als den idealen Helden zu rekurrieren verbot. Salomo stand dagegen in viel günstigerem Lichte da, abgesehen von dem Götzendienst, dem er am Ende seines Lebens sich ergab. Dieser wird übrigens durch die gottlose und unsittliche Handlungsweise, deren sich David in vielen Fällen schuldig gemacht, reichlich aufgewogen. Das Zurückgehen auf David, welches in der Folgezeit allgemein ist und gleicherweise von Königen und Propheten, in den Psalmen und in den Kreisen der Frommen statthat, ist nur erklärlich, wenn die Gewißheit einer dem David selbst gegebenen göttlichen Zusage bestand. Auch eine Wendung wie „die Leuchte Israels“ (2. Sam. 21, 17) auf David bezogen ist nur begreiflich, wenn 2. Sam. 7 vorausgesetzt wird. Davids Mannen sahen in ihrem König die Bürgschaft für den Bestand und die herrliche Zukunft Israels. Die Bezeichnung ist um so bemerkenswerter, als sie in einer sehr alten Quelle sich findet und in ihrer Eigenart den Stempel der Echtheit an sich trägt. Es ist durchaus unbegründet, 2. Sam. 7 erst aus dem achten Jahrhundert, aus der Zeit des Verfalls der davidischen Herrschaft, abzuleiten, als ob erst da, wo das Glück der davidischen Zeit geschwunden gewesen, dieser Umstand den Wunsch und die Hoffnung auf Wiederkehr desselben Glücks gezeitigt habe. Ist es denn wirklich

undenkbar, daß unter der Regierung des ersten deutschen Kaisers der Wunsch und die Hoffnung bestand bezw. aufkam, daß eine so glänzende Regierung im Krieg und Frieden von Dauer sein, daß seine Nachkommen bis in ferne Zeiten hinein in demselben Ruhm stehen, in derselben Weise ein glorreiches, frommes Regiment führen möchten? Oder hat nicht in der That dieser Wunsch, diese Hoffnung in vielen treuen Herzen bestanden, ist er nicht selbst zum Inhalt von Gebeten gemacht worden? Also: ehe es so weit kommt, bedarf es wahrlich nicht erst der Einkehr trüber Zeiten. So gut in der Zeit der Not herrliche Hoffnung geboren werden kann und geboren wird, ebensowohl kann eine große herrliche Zeit Hoffnung gebären und einen fröhlichen Ausblick in die Zukunft erwecken. In diesem Licht gesehen macht es gar keine ernstlichen Schwierigkeiten, 2. Sam. 7 aus Davids Zeitalter herzuleiten.

Es war also nicht bloß im Urteil der Folgezeit, sondern in der Geschichte selbst thatsächlich David der erste, welcher in Israel die Idee eines Königtums nach dem Herzen Gottes realisierte; der erste, dem persönlich samt seinem Hause die Zusicherung einer dauernden Herrschaft gegeben war. Was später von Jahwe über das israelitische Königtum in Davids Haus verkündigt wurde, war nur Nachhall oder Auswirkung der 2. Sam. 7 gegebenen Verheißung. Nachdem einmal Abraham von Gott zum Träger des Segens, zum Stammvater eines großen Volkes erkoren war, wurde dem Isaak und Jakob nur wiederholt, was Abraham zuerst empfangen hatte. Nachdem am Berge Sinai das Volk Israel einmal von Gott zum Eigentum erwählt war, wurde in der Folgezeit immer nur auf das einmal für allemal bestehende Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk verwiesen. Seitdem Davids Königtum die göttliche Sanktion für alle Zukunft erhalten hatte, galt in Israel kein anderes Königtum mehr als legitim, d. h. als der Norm Jahwes und den israelitischen Zukunftshoffnungen entsprechend außer dem davidischen. Vor David

hatte der Gedanke des Gott-Königtums in Israel die ihm angemessene Form der Verwirklichung unter den Verhältnissen jener Zeit gesucht. Nachdem sie in Davids Königsherrschaft gefunden war, durfte er (jener Gedanke) in David und seinen Nachfolgern einstweilen zur Ruhe kommen. Was seit Abraham und seiner Berufung, was seit Israels Erwählung in der Wüste an Israel geschehen war, strebte alles zu David hin. In ihm war zum ersten Male der adäquate Ausdruck für das gefunden, was Gott in Israel und mit Israel vorhatte, damit es seinen Beruf in der Völkergeschichte erfülle. Die Königsherrschaft Jahwes in Israel war nicht mehr ein bloßer Gedanke, sondern eine konkrete, mächtige Realität: er hatte eine wenn auch erst unvollkommene, so doch eine sichtbare und greifbare Gestalt gewonnen. Bisher standen die Dinge doch so, daß ohne wesentlichen Schaden für Israels Religion der Gedanke des Königtums Jahwes wegbleiben, bezw. verschwinden konnte, ja daß dieses Wegbleiben oder Verschwinden in gewisser Hinsicht als Gewinn erscheinen konnte, da durch den Namen „König" die Erinnerung an die heidnische Gottheit und der Vergleich mit ihr nur allzusehr nahegelegt wurde. Jahwes Königtum war nun integrierender Bestandteil der religiösen Gedankenwelt Israels geworden, da es an Davids und das davidische Königtum geknüpft worden war. Seitdem hat der König Jahwe seine unvergängliche Stellung, seinen festen Platz in Israels Religion. Fortan hieß es nicht mehr wie einst: nicht dieser und jener (Gideon, Saul), sondern Jahwe ist euer König, sondern: weil dieser und jener (David und seine Nachkommen) euer König ist, so ist Jahwe euer König. Gewiß liegt für David die Bedeutung der 2. Sam. 7 gebotenen Verheißung in der Zukunft. Aber wenn *wir* sie heutzutage auf ihren Inhalt ansehen, dann haben wir sie ebenso sehr nach der Vergangenheit zu würdigen, deren Abschluß sie bildet. Mit der Verheißung 2. Sam. 7 ist also ein wichtiger Ziel- und Wendepunkt gezeichnet. Das ist ein so gewaltiger Fortschritt, daß eine inhaltliche Aus-

füllung, eine nähere Beschreibung der Zukunft des davidischen Hauses zu gleicher Zeit zu *viel* geworden wäre. Anderen Propheten war es vorbehalten, das dürre Gerippe sozusagen der Verheißung von dem ewigen Bestande des davidischen Königtums mit Fleisch und Blut auszufüllen. Spätere Propheten hatten damit die Jahrhunderte hindurch zu thun. Für David war es genug, daß ihm, dem Anfänger eines Königsgeschlechts, der Verbleib der Herrschaft in seinem Hause zugesichert wurde, ihm, der von den kleinsten Anfängen zu so großer Herrlichkeit gelangt war, der durch Vergehungen schlimmster Art dieser ehrenden Verheißung sich so ganz und gar unwert gezeigt hatte. Aber eine Ausmalung der Zukunft in konkreten Einzelbildern, eine Beschreibung der endlichen Herrlichkeit im Messias-König wäre nicht nur allzusehr über Davids Gesichtskreis, über seine Fassungskraft hinausgegangen, sondern hätte ihn durch ihre mehr als zu große Gewalt einfach übertäubt. So weiß man in der That nicht, was man hier mehr bewundern soll: den Reichtum Gottes, welcher so Großes offenbart, oder die göttliche Weisheit, die Größeres verhüllt; das Ziel, welches erreicht ist, oder den Keim, der neue, inhaltsreichere Hoffnungen zu zeitigen verspricht.

Aber haben denn die Verse 2. Sam. 7, 12—16 überhaupt solche Tragweite? Gelten sie nicht ihrem Wortlaut gemäß bloß dem Salomo, da nur „von dem leiblichen Nachkommen" geredet wird? Ausleger in alter und neuer Zeit haben freilich „Nachkomme" (wörtlich: Same) auf Salomo beschränken wollen und sich dafür vor allem auf die Thatsache, daß dieser den Tempel gebaut hat, bezogen, da der Tempelbau ganz besonders dem „Nachkommen" zugesprochen wird. Doch haben wir schon gezeigt, daß die Bemerkung V. 13 a nach dem Tenor des Ganzen als eine beiläufige zu betrachten ist. Auch darf nicht übersehen werden, daß thatsächlich zwar Salomo, der erste Nachkomme Davids, den Tempel gebaut hat, die Verheißung hier aber nicht im geringsten darauf Rücksicht nimmt, ob kurz oder lang nach

Davids Zeit das Haus Jahwes aufgebaut werden soll. Was man auch für die Auffassung der V. 12—15 von einem Individuum geltend machen möge, das alles wird durch V. 16 und die Erwiderung Davids in V. 19. 25 umgestoßen. Denn wenn dem Königshause Davids Bestand „in Ewigkeit" zugesagt wird, wenn David die ihm gegebene Zusage als „geredet über die ferne Zukunft des Hauses deines Knechtes" bezeichnet (V. 19), auch V. 25 die Verheißung als „in Ewigkeit" giltig faßt, so hätte doch David nimmermehr von der Verheißung also bewegt sein können wie er ist, wenn er dies alles bloß von seinem leiblichen Sohne verstanden hätte. Denn daß zum wenigsten dessen Herrschaft noch Bestand hätte, war ja gemäß der von David erkämpften Machtstellung des Königtums in Israel als sicher anzunehmen. So drängt der ganze Zusammenhang dahin, die Nachkommenschaft Davids im weitesten Sinne des Wortes zu nehmen und „Ewigkeit" von der fernen Zukunft, die weit über die Regierungszeit des leiblichen Sohnes Davids hinausging, zu verstehen.

6. Der König Salomo.

Der erste Nachhall von 2. Sam. 7, den uns die historischen Bücher bringen, findet sich 1. Kön. 9, 4 ff. Es ist eine paränetische Anwendung der dort gegebenen Verheißung, die Jahwe gegen Salomo macht. Von der Verheißung wird nichts zurückgenommen, wenn auch die konditionalen Sätze in V. 4 darauf hinzudeuten scheinen. Vielmehr wird nur die Frage offen gelassen, ob gerade Salomo derjenige ist, welcher unter זרע in 2. Sam. 7 verstanden werden muß. Als das Lebenswerk Salomos, der Bau des Tempels Jahwes und des königlichen Palastes, vollendet war, erschien ihm, so heißt es, Jahwe und versicherte ihm, daß sein Gebet erhört sei, daß Jahwes Name allezeit im Tempel wohne, und sein Auge und sein Herz immerdar darin weilen würden. ואתה fährt V. 4 fort, jetzt gilt es Salomo persönlich, „und

was dich persönlich betrifft: wenn du unter meinen Augen wandeln wirst, wie dein Vater David in Herzensfrömmigkeit und in Aufrichtigkeit gewandelt ist, daß du dich genau nach meinen Geboten richtest und meine Satzungen und Rechte beachtest, dann werde ich den Thron, auf dem du König über Israel bist, für immer bestätigen, wie ich mit Bezug auf deinen Vater David verheißen habe: nie soll dir einer auf dem Throne Israels fehlen.“ Der Schlußsatz ist die kurz gefaßte Summa der Verheißung 2. Sam. 7. Was vorhergeht, ist die vorläufige Bestätigung, daß Salomo der erste nach David ist, dem sie gilt, daß aber ihre Giltigkeit nicht eine unbedingte, sondern von einem sittlich-religiösen Moment, seinem frommen Wandel, abhängig ist. Salomos Thron hat allerdings nur so lange Bestand, als sein Wandel der göttlichen Norm entspricht. Dagegen besteht die Verheißung, daß aus Davids Hause der zukünftige königliche Herrscher Israels hervorgehen soll, auf jeden Fall zu Recht. Hier gilt also die Voraussetzung, daß unter Davids Nachkommen wenigstens damals, als Salomo lebte, wenn dieser von den Wegen Jahwes weichen sollte, sich ein anderer fände, das Erbe Davids anzutreten. Der Schluß liegt auf der Hand, daß auch in der Zukunft der fromme Wandel des Davididen die Entscheidung über seine Fähigkeit zum Königsthron abgiebt. Doch steht davon hier nichts, sondern nur für Salomo ausdrücklich wird der Besitz der Königsherrschaft von seinem frommen Wandel abhängig gemacht.

Wohl wird die Möglichkeit gesetzt, daß nicht bloß der König, sondern auch seine Unterthanen, das ganze Land Jahwes Gebote verlassen und in Götzendienst versinken werden (V. 6 ff.): für diesen Fall aber wird die Ausrottung des ganzen Volkes sowie des Tempels angekündigt, implicite also der Untergang auch des Königtums in Aussicht gestellt. Letzteres widerspricht direkt der unmißverständlichen Voraussetzung 2. Sam. 7, 16: darum wohl ist an unserer Stelle V. 7 nur Israel und der Tempel erwähnt,

aber die Frage, was aus dem davidischen Königtum wird, offen gelassen. Tempel und Volk werden Gegenstand des Entsetzens für die Menschen werden (V. 8. 9). Aber für den Fortbestand des Königtums in Davids Hause wird die Möglichkeit nicht aufgegeben. Wie nahe der Schluß auch lag, daß, wenn erst Israel und sein Heiligtum ausgerottet, für das verheißene Königtum kein Platz mehr bleibe, so wird er eben doch nicht gezogen. Während es also nach dem Übergang von V. 5 zu V. 6 scheint, als ob Königtum und Volk miteinander stehen und fallen, da der fromme Wandel des Königs (V. 4 a) und des Volkes (V. 6 a) in Parallele gestellt wird, so wird doch durch den Schluß (V. 7—9) der gegenteilige Eindruck erweckt, nämlich daß zwar das Volk und das Heiligtum Gottes dem Untergang preisgegeben werden können, dagegen das Königtum in Davids Hause nicht ohne weiteres mit dem Volk und Heiligtum zu Grunde gehe, sondern es überdauern werde.

Doch ist damit die Bedeutung der Stelle und besonders die Bedeutung des Übergangs von V. 5 zu V. 6 nicht erschöpft. Ohne Zweifel ist, wenn die Anrede „ihr und eure Kinder“ (V. 6) an den König Salomo gerichtet wird, in diesem sein Volk gegenwärtig gedacht: der König ist der Repräsentant seines Volkes vor Gott. Der Sinn ist derselbe wie Ex. 19, 5 f.: hier wie dort wird der Bestand des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke von dem sittlich-religiösen Verhalten des letzteren abhängig gemacht; nur wird hier der König in sein Volk eingeschlossen, ohne daß er doch mit Namen genannt wird. Daß der König selbst durch seine Gottlosigkeit an dem Untergang seines Volkes schuld sein könnte, wird nicht angenommen, wie überhaupt der Gedanke, daß Israel lediglich um seiner gottlosen Könige aus Davids Hause willen dem Verderben verfallen sei, im Alten Testament nicht vorkommt (wie anders 1. Sam. 12, 25), wohl aber öfter um der frommen davidischen Könige willen dem Volke ein längerer Bestand zugesichert wird (z. B. 1. Kön. 11. 12. 13. 32;

2. Kön. 8, 19; 19, 34; 20, 6). Daß in der That das Volk Israel in „ihr und eure Kinder" angeredet wird, ergiebt sich mit aller Deutlichkeit aus der Beziehung von V. 6 zu V. 7. Denn nachdem in V. 3—5 Salomo in der Einzahl angeredet ist, liegt kein Grund vor, in V. 6 ihn plötzlich in der Mehrzahl angeredet sein zu lassen. Allenfalls könnte man bei der Anrede „ihr" an Salomo und seine königlichen Nachkommen denken, wenn eben nicht der Zusatz „und eure Söhne" folgte. Auch wäre der Gedanke ganz unvermittelt und zu wenig begründet, daß um des Königshauses willen das Volk Israel dem Untergang verfallen sein solle. Da also in V. 6 eine andere Adresse als die Person Salomos und seiner Nachkommen erforderlich ist, so kann sie sich nur aus V. 7 ergeben, und die folgenden V. 7—10 beweisen das aufs deutlichste, da hier nur Sünden des Volkes aufgezählt werden. Wenn aber gerade dem Könige diese Warnung ans Herz gelegt wird, wenn sie zunächst nicht vor allem Volk bekannt gemacht, sondern Salomo überlassen bleibt, wo und wie er sie dem Volke nahe zu legen habe, so liegt darin ein Hinweis darauf, daß der König für die Beobachtung der göttlichen Gebote seitens seines Volkes haftbar und verantwortlich gemacht werde. In der Zusammenstellung der V. 3—5 und V. 6—9, die scheinbar so unvermittelt nebeneinander stehen, ist ausgedrückt, daß der König Israels und sein Volk, was ihr beiderseitiges Verhältnis zu Gott angeht, solidarisch miteinander verbunden und vor Gott eins sind, daß beide miteinander stehen und fallen, des Königs Verderben auch des Volkes Verderben, des Volkes Heil auch des Königs Heil sei. Die Frage also, ob um des Königs willen oder um des Volkes willen die Königsherrschaft Jahwes Bestand habe, ob mehr am Volk oder an seinem König hängt, ist eine müßige Frage. Sondern die innere Einheit beider ist das Substrat für das Königtum Jahwes: im Könige stellt sich das Volk dar, das Volk hat zur Spitze und zum Haupt den König. Es sei hier an Ex. 19, 6 erinnert, wo ממלכת und גוי

nebeneinander stehen, indem das erstemal auf das Haupt Israels, den König, reflektiert ist, im zweiten Wort dagegen die Masse der Unterthanen ins Auge gefaßt wird.

Es ergiebt sich aus dem, was wir dargelegt haben, daß der König auf Davids Thron eine Doppel-Stellung, in gewissem Sinne eine Mittler-Stellung einnahm. Er repräsentierte das Königtum Jahwes nach der Seite des Volkes hin. Das Königtum Jahwes reichte nicht weiter als das davidische, auf Israel war dies wie jenes beschränkt. Der davidische König war aber auch für das Volk und seine Sünden Jahwe verantwortlich. Doch wird weder in der 2. Sam. 7 gegebenen Verheißung noch in der 1. Kön. 9 vorliegenden Erneuerung derselben die Dauer des Königtums im Hause Davids von dem Wohlverhalten des Königs oder auch nur scheinbar vom frommem Wandel des Volkes abhängig gemacht. An das davidische Königshaus jedenfalls ist fortan für alle Zeit und bedingungslos Jahwes Werk in Israel gebunden. Indem David und seine Nachkommen König waren, regierte der König Jahwe selber.

7. Das geteilte Königtum.

Die Wahrheit der dem David gegebenen Verheißung 2. Sam. 7, daß seine Nachkommen als Erwählte Jahwes das Königtum Israels behalten sollten, schien ernstlich gefährdet, als schon mit Salomos Tod in Israel ein Doppelkönigtum entstand, dessen Inhaber noch dazu einander feindlich gegenübertraten. Die Modifikation jener Verheißung, die dadurch geboten war, ließ nicht auf sich warten. Sie wurde nach dem uns vorliegenden Bericht der Königsbücher schon vor dem Eintritt jenes Ereignisses gegeben. Wir finden einen Gottesspruch des Propheten Ahia vor, der ausdrücklich zwischen dem Königtum in Davids Nachkommenschaft und dem anderen Königtum in Nord-Israel die Vermittlung herstellt. Nachdem 1. Kön. 11, 29—37 bestätigt ist, was 1. Kön. 9, 4 ff. indirekt gesagt war, daß nur, wenn Salomo in Jahwes Geboten

bliebe, seine Herrschaft Bestand haben sollte (V. 31—33), ebenso aber, was in 2. Sam. 7 steht, nämlich daß in Davids Stamm das Königtum verbleiben solle (V. 32—34), nachdem also auch die Errichtung des Nebenkönigtums Jerobeams mit göttlicher Sanktion versehen (V. 35—37, man beachte hier das mehrmals wiederholte göttliche „ich"), wird dem Königtum Jerobeams unter derselben Bedingung wie dem davidischen 1. Kön. 9, 4 f. Bestand zugesagt (בַּיִת נֶאֱמָן) und die vorläufige Zurücksetzung des Hauses Davids verkündigt (V. 39). Darin liegt einmal, daß es an sich kein Widerspruch gegen Jahwes Königtum ist, wenn in Israel zwei Könige über einzelne Teile des Reiches herrschten; andrerseits aber, daß gleichwohl auf die Dauer allein in dem Königtum der Nachkommenschaft Davids sich Jahwes Königtum behaupten wird.

Denn noch war das Nationalbewußtsein bei aller Kräftigung, die es durch Samuel und die ersten drei Könige erfahren hatte, nicht so fest gegründet, daß es die ganze Vergangenheit Israels in der Erinnerung des Volkes ausgelöscht hätte. Man gedachte noch sehr lebendig der früheren Zeiten, die vor Samuel-Saul lagen, in denen Israel wenig mehr als ein Konglomerat einzelner Stämme gewesen, die jeder seinen Weg für sich gegangen waren. War doch selbst während Sauls Regierung durch das Auftreten seines Nebenbuhlers David die Einheitlichkeit des unter Sauls Königsregiment zusammengefaßten Volkes, die unbedingte Zusammengehörigkeit seiner einzelnen Stämme in Frage gestellt worden. Daher gestand auch der Prophet Ahia zu, daß durch die Reichsspaltung weder die Verheißung an Davids Haus rückgängig gemacht noch auf ein anderes Geschlecht übertragen werden würde. Auf der andern Seite waren die Segnungen der Einherrschaft in Israel namentlich durch Davids Regiment so einleuchtend geworden und durch die glückliche Niederwerfung der Aufstände eines Absalom und Seba so sehr bestätigt, daß von zwei Königen nebeneinander auf die Dauer keine Rede sein

konnte. Gestand also Jahwe für eine geraume Zeit ein Doppel-Königtum in Israel zu, so that er es „um der Herzenshärtigkeit willen". Er nahm auch hier, was zunächst nicht vorgesehen zu sein schien und durch des Menschen Sünde zwischeneingekommen war, in seinen Plan auf. Es war doch und blieb eine Anomalie für den Zustand des erwählten Volkes, daß es in zwei Teile unter je einem besonderen König gespalten war, selbst wenn beide im besten Frieden und in innigster Freundschaft miteinander verbunden waren. Unter Menschen und in menschlichen Verhältnissen ergaben sich daraus immerfort Unebenheiten, die sich mit dem Gedanken der Königsherrschaft Jahwes am allerwenigsten vertrugen. Das stand dem Propheten auch schon jetzt klar vor Augen, daß nicht für immer das Nebeneinanderbestehen eines zwiefachen Königsregiments in Israel möglich war. Jetzt aber wird vorausgesetzt, daß die Dauer der Herrschaft Jerobeams und seines Hauses in absehbarer Zeit kein Ende nehmen werde. Denn wenn man lesen wollte: „ich will dir ein beständiges Haus bauen, wie ich es David gebaut habe" (V. 38), und folgerte, da jetzt in Rehabeam erst die zweite Generation nach David den Thron bestieg, und wenn parallel damit dem Hause Jerobeams sein Bestand zugesagt sei, so wäre also erst seinem Enkel die Königsherrschaft zugesichert, selbst den besten Fall vorausgesetzt, daß Jerobeam und seine Nachkommen bei Jahwes Satzungen und Geboten blieben, so wäre das falsch geschlossen. Vielmehr muß in dem כאשר בָּנִיתִי mit der Vergangenheit zugleich auch die Gegenwart und Zukunft ausgedrückt sein. Das Perfekt ist hier das Tempus der Dauer, bezeichnet nicht eine abgeschlossene, sondern eine andauernde Handlung. Und im Zusammenhang (V. 39) liegt ausgesprochen, daß die Handlung des Bauens sich auch auf die Zukunft erstrecken wird. So beweist es ja auch die Auffassung von 2. Sam. 7 in der ganzen späteren alttestamentlichen Litteratur, daß auf Grund jener Stelle ein Bestand der Davidsherrschaft durch Jahrhunderte und Jahrtausende erhofft

wurde. Darnach ist jene Stelle in V. 38 zu fassen: „ich will dir — bauen, wie ich ja ständiger Baumeister des Hauses Davids bin.“

Derselbe Prophet Ahia, welcher Jerobeam den Besitz der Königsherrschaft angekündigt hatte, mußte es schon erleben, daß alle Aussicht darauf, daß sie in seinem Hause von Bestand sein werde, schwand. Da Jerobeam, um sein Königtum zu sichern, alles that, um zwischen seinem Reich und Juda eine unübersteigbare Mauer zu errichten, vor allem den Stierdienst einführte und mit seiner königlichen Autorität sanktionierte, so ließ Jahwe ihm das Gericht über sein Haus ankündigen (14, 6—16). Hier wird zunächst von neuem bestätigt, wie ernst es Jahwe mit seiner Zusicherung an Jerobeams Haus gemeint, wie Jahwe selber ihm die Königsherrschaft verliehen, Jerobeams Regiment also in Jahwes Augen keine angemaßte, unrechtmäßige Gewaltherrschaft, sondern dem Regiment des davidischen Hauses völlig gleichstehe, ja zeitweise diesem sogar übergeordnet sei (V. 7. 8 a). Für diese Anschauungsweise war die Möglichkeit vorhanden, daß in der That das Königtum des davidischen Hauses auf Jerobeam und seine Nachfolger völlig übergehe, daß, als Maßstab der Berechtigung zum Königtum betrachtet, die natürliche Abstammung hinter die Norm des religiös-sittlichen Wohlverhaltens zurücktrete, und nicht nach dem Recht von Fleisch und Blut Gottes Sohnschaft und davidische Nachkommenschaft im Sinn von 2. Sam. 7 aufgefaßt würde, sondern die sittliche Wesensähnlichkeit diesen Gesichtspunkt überwiege. Dies ist in V. 7 ff. enthalten: mag es auch erst der Auffassung entsprechen, welche die Zeit des Erzählers hatte, nicht der Zeit, in der das Berichtete geschah, so ist jedenfalls der Unterschied wohl zu beachten, der zwischen der späteren und früheren Auffassung obwaltet, da in dieser reinweg nach der leiblich-davidischen Abstammung sich das Recht auf den Königsthron Israels bestimmte.

Das Recht zu dieser Auslegung giebt auch der Vergleich anderer Stellen. Am deutlichsten ist 1. Sam. 2, 30, wo der Gottesspruch, laut welchem Elis Familie das Priestertum „in Ewigkeit“ behalten solle, ausdrücklich in sein Gegenteil umgewandelt wird. Der Verfasser dieser Stelle läßt alle göttliche Verheißung bezw. ihre Erfüllung durch das sittlich-religiöse Verhalten der Empfänger bedingt sein, vermeidet dabei aber nicht den Schein, als ob Gott willkürlich und unfolgerichtig verfahre. Er gleicht die unbedingte Zuverlässigkeit göttlicher Rede nicht mit der Menschen Sünde aus und kennzeichnet nicht deutlich die Grenze, an der die festeste Gottesverheißung zu Schanden wird, daß dies nämlich nicht jede beliebige Sünde, sondern nur die bewußte Abkehr von dem göttlichen Willen sein kann, welche die völlige Unfähigkeit, Jahwes Organ zu sein, begründet. Die Bedingtheit der Erfüllung aller Weissagung ist durchgängige Voraussetzung im Alten Testament (vgl. König, Offenbarungsbegriff II, 390—395), und damit ist die Möglichkeit der Nichterfüllung gewisser Weissagungen gesetzt. Die nähere Bestimmung jener Bedingtheit aber ist verschieden: hier ist darunter das bundesgemäße Verhalten des Königs verstanden.

Aber auch damit ist die Bedeutung der in Rede stehenden Stelle noch nicht erschöpft. Wiewohl der Übergang der Verheißung von Davids Haus auf das Haus Jerobeams in V. 38 als möglich gesetzt ist, und damit die Frage offen blieb, ob so die Verheißung 2. Sam. 7 hinfällig sei, wird in dem Sinne fortgefahren, daß in späterer Zeit das Königtum wieder *unbedingt* der Nachkommenschaft Davids zufallen soll. Das allein kann der Sinn von V. 39 sein. *Vorläufig* wird Davids Haus hinter Jerobeams Haus zurückgesetzt; das kann geraume Zeit dauern, falls nämlich Jerobeam und seine Nachkommen den V. 38 genannten Bedingungen entsprechen und ein „beständiges Haus“ begründen. Aber die Nachkommen Davids gehen gleichwohl ihres Anrechts auf den Thron nicht verlustig: sie werden wieder erhoben,

wie sie jetzt gedemütigt sind. So werden beide Königtümer in Israel, das davidische und das jerobeamische, nebeneinander gestellt. Ihr gleichzeitiges Bestehen ist nun einmal Thatsache. Zwei Fälle konnten eintreten: entweder, was man ersehnte und erstrebte, beide Königtümer wurden in einer Hand wieder vereinigt, oder dasjenige Königtum hatte längere Dauer, das in der Treue gegen Jahwe das andere übertraf. Jene Möglichkeit blieb lange Wunsch und Hoffnung der Propheten (Am. 9, 11; Hos. 2, 2. 3, 5; Jes. 16, 5; Micha 4, 8, ähnlich Jer. 23, 5 f.; Hes. 37, 15 ff.), diese ist geschichtliche Wirklichkeit geworden.

Seitens Jerobeams geschah, wie gesagt, alles, den Riß in Israel dauernd zu machen. Erstlich durch Abweichungen auf kultischem Gebiet, denen späterhin der Abfall zu heidnischen Religionen folgte. Und wenn auch das Südreich nach dem Vorgang der Abgötterei Salomos zu Zeiten in der Untreue gegen Jahwe und den Jahwe-Kultus mit Nord-Israel wetteiferte, so gewährte doch der Umstand, daß hier Davids Dynastie den Thron behielt, sowie die Thatsache, daß eine Reihe musterhaft frommer Könige mit allem Eifer und Ernst für den Jahwedienst eintraten, die Bürgschaft des Bestandes für Juda mehr als für das Bruderreich. Der Gegensatz zwischen beiden Königtümern ist bis auf die kurze Periode Josaphat-Ahabs und ihrer Nachfolger stets vorhanden gewesen, bald schärfer, bald weniger scharf hervortretend, und erst als der Untergang des Reiches Israel näher und näher rückte, hat er sich zur Gleichgültigkeit ausgeglichen.

Zwar beabsichtigte Jerobeam keineswegs, durch die Einführung des Stier- und Bilderdienstes die Religions-Einheit mit Juda zu zerreißen (s. seine Bemerkung 1. Kön. 12, 28). Das wäre ihm auch schwerlich gelungen nach der großen Vergangenheit, die Israel hatte, und deren sich die Nordhälfte nicht weniger als die Südhälfte bewußt war. Und die Reaktion wider die Versündigung an der Volks- und Religions-Einheit blieb nicht aus,

wie das Auftreten mehrerer Propheten in der Regierungszeit Jerobeams beweist (1. Kön. 13. 14). Allein die Folgezeit lehrte, daß die einmal betretene schiefe Bahn nicht mehr verlassen wurde, und ein unaufhörlicher Kampf zwischen dem Königtum, das von Jahwe wich und das Volk von Jahwe weichen machte, und dem mit Wort und That dagegen auftretenden Prophetentum den Hauptinhalt der Geschichte des Nordreichs bildete. Jerobeams Haus ging schon in seinem Sohne Nadab unter. In der Folgezeit werden keinem der acht aufeinanderfolgenden Königshäuser mehr göttliche Verheißungen zu teil. Diese kehren sich stillschweigend wieder dem Hause Davids zu. Omris Haus war dem phönizischen Baaldienst ergeben. Auch die Dynastie Jehus wandte sich nicht mit Ernst dem Jahwismus zu. Die äußere Blüte des Nordreichs unter Jerobeam II. und das daraus entspringende Gefühl der Sicherheit im Volke und Königshause gaben vielmehr einem Propheten Grund, auf das Verderben im Inneren hinzuweisen und dem Volke wie dem Könige den Untergang anzukündigen, Amos. Wie recht dieser hatte, bewies die Folgezeit mit ihren Wirren und Greueln, von denen Hosea zeugt (siehe namentlich Kap. 7). Wir sind hier in der glücklichen Lage, uns von der Wertung, welche dem Königtum in Israel während dieser Zeit zu teil wurde, auf Grund der Schriften beider Propheten ein anschauliches Bild zu machen und im einzelnen zu verfolgen, wie auch jetzt noch trotz aller Verderbtheit des Volkes und trotz des Abfalls des Königshauses von Jahwe eine Möglichkeit der Rettung und Erfüllung der auch für Israel und Israels Königtum geltenden Verheißungen gegeben war. Dennoch kam nach mancherlei Zwischenfällen das Ende: der letzte König Hosea wurde vom Angesichte Jahwes verstoßen und entschwindet mit seinem Volk dem Gesichtskreis der Geschichte.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob auch das davidische Königshaus in Jerusalem zur Vertretung des Jahwismus nicht viel geschickter gewesen sei. Wechselt doch auch hier in größter

Eintönigkeit Abfall von Jahwe und Rückkehr zu ihm. Die meisten Könige lassen die Abgötterei nicht nur ungehindert aufkommen, sondern ziehen dieselbe selber mit groß. Nur wenige entsprechen dem davidischen Ideale eines unbedingten Anschlusses an Jahwe und den Jahwismus. Dieses und die Verheißung 2. Sam. 7 treten mehrere Jahrhunderte lang zurück. Erst Jesaja macht die auf das Haus Davids gesetzten Hoffnungen wieder lebendig. Bis zu Ahas' Zeit blüht der Götzendienst, er verschwindet höchstens zeitweilig unter der Oberfläche, die Religion der Kanaaniter tritt an die Stelle des Jahwedienstes. Während das nördliche Reich nach dem Auftreten der assyrischen Weltmacht bald untergeht, bleibt Juda auf wunderbare Weise bewahrt und ist mehr und mehr außer aller Beziehung zu dem Bruderreich getreten.

Nach dem allen kann es nicht wunder nehmen, daß der Gedanke und Name des König Jahwe gerade in der Zeit am wenigsten in den Vordergrund tritt, wo es vielleicht am ehesten zu erwarten gewesen wäre. Davids nächste Nachkommen, denen die 2. Sam. 7 gegebene Verheißung in erster Linie galt, sowie Jerobeams Haus, auf den sie zeitweilig übertragen worden war, begehrten nicht nur nicht die in ihr enthaltene Segnung, sondern zeigten sich ihrer auch ganz und gar unwürdig. So ist denn die Frage, wie die göttlichen Verheißungen mit dem zweiten Königtum in Israel sich vertragen, nie praktisch beantwortet worden, weil sie aufzuwerfen kein unmittelbarer Anlaß vorlag. In keiner Periode der Reichsspaltung brauchte gefragt zu werden: gilt die David gegebene Verheißung beiden Königen? oder welchem von beiden Königen gilt nun die David gegebene Verheißung? Wenn Propheten auftraten, so bezog sich ihre Rede und Wirksamkeit allermeist auf die Gegenwart, selten auf konkrete, geschichtliche Einzelheiten der Zukunft: Ankündigungen persönlicher Schicksale, namentlich Strafen für den von ihnen geübten Götzendienst bilden den Hauptgegenstand der Gottesworte, nicht minder in

Juda als in Israel (1. Kön. 13, 1 ff. 14, 7 ff. 16, 1 ff. 17–19. 20, 13 ff. 35 ff. 21, 17 ff. 22, 17 ff.; 2. Kön. 1, 3 ff. 3, 13 ff. 4–8, 15. 9, 1 ff. 13, 14 ff. 17, 13). Namentlich die Absetzung der abgöttischen Könige und die Wiedereinsetzung neuer Königshäuser wird auf das Walten Jahwes zurückgeführt, und damit immer wieder als dessen Ziel vorgestellt, daß endlich doch einmal ein König nach Jahwes Wohlgefallen komme (1. Kön. 16, 1 ff. 21, 22; 2. Kön. 9, 1 ff. 10, 10). Öfter treten namenlose Propheten auf (1. Kön. 13, 1 ff. 20, 13 ff. 35 ff. 17, 13). Es ist dabei nicht zu übersehen, daß unsere Geschichtsquellen für den hier in Betracht kommenden Zeitraum größtenteils sehr dürftig sind. Die politische Geschichte wird hier, selbst wenn sie von der größten Bedeutung ist, nur kurz abgehandelt, z. B. die Regierung Omris (1. Kön. 16, 23—28), und gemäß dem Pragmatismus des Geschichtsschreibers kehren zur Beurteilung der Könige und des Volkes immer dieselben Formeln wieder. Von der Religionsgeschichte Israels gewinnen wir nur ein ganz unzulängliches Bild. Immerhin genügt, was wir erfahren, die Erkenntnis zu sichern, daß die Könige nach David, auch diejenigen aus seinem Hause, allermeist nicht, ja zuletzt immer weniger dem Ideale entsprachen, welches Israels Religion aufgestellt hatte.

8. Außerisraelitische Könige in israelitischer Beurteilung.

Das Bild, welches die Frommen Israels in der davidisch-salomonischen Epoche sowie nachher im Zeitalter Jerobeams II. und Hiskias, überhaupt in den besten Zeiten der Königsherrschaft von einem Könige hatten, ist aus den Gedankengängen der prophetischen Geschichtschreibung zu gewinnen. Und zwar wesentlich aus den Erzählungen über die Vorzeit, wo es sich um außerisraelitische Könige handelt. Da diese Erzählungen erst unter den Königen aufgeschrieben sind, bezw. in der uns vor-

liegenden Gestalt aus der Zeit, wo schon Könige in Israel regierten, stammen, so ist es nur natürlich, daß die Verfasser sich dabei des Unterschiedes der Zeiten nicht bewußt waren, daß sie auch gar nicht die Absicht hatten noch haben konnten, ein Königtum vergangener Zeiten zu schildern. Die Vorstellungen vom Königtum, die das vorexilische Israel hegte, sind zu allen Zeiten wesentlich dieselben gewesen und sind gerade hier am deutlichsten zum Ausdruck gekommen, wo die Schilderung nicht durch konkrete Persönlichkeiten der Gegenwart und ihre Eigenart gebunden war.

Eine der ältesten, wenn nicht die älteste Quelle, die hier in Betracht kommt, ist Gen. 14. Hier ziehen vier Könige gegen fünf andere ins Feld. Die Könige sind lediglich Führer ihrer Krieger. Von den neun Königen aber, welche im ersten Teil des Kapitels die Hauptrolle spielen, hebt sich aufs schärfste der zehnte König ab, der am Schluß des Kapitels auftritt, Melchisedek, der kanaanäische König. Er führt außer seinem Königstitel noch den Namen „Priester des höchsten Gottes". Das ist ein zweites bedeutungsvolles Moment für die Auffassung des Königtums im alten Israel, daß der König, zunächst Heerführer, zugleich priesterlichen Rang bekleidete. Ferner ist zu beachten, daß während es vom Könige Sodoms V. 17 bloß heißt, er sei Abraham entgegengegangen, von Melchisedek gesagt ist, er habe Brot und Wein herausgebracht (V. 18). Dieser König hat also Abrahams und seiner ermüdeten Krieger freundlich gedacht und ihnen leibliche Erquickung gewährt. Was er so mit der That bewies, seine freundschaftliche, teilnehmende, liebevolle Gesinnung, sprach er auch in Worten aus, indem er über Abraham Gottes Segen erflehte und Gott für den Sieg dankte, den Abraham über die Feinde davongetragen. Ob er an Abrahams Sieg durch Absendung von Kriegern auch seinerseits beteiligt war, ob er überhaupt persönlich im Hinblick auf sein Land und seine Leute an dem von Abraham errungenen Sieg Interesse hatte, läßt die

Erzählung nicht erkennen. Mag sein, daß er vom Kriegsschauplatz zu weit entfernt wohnte, um bei Zeiten eingreifen zu können, mag sein, daß er zu spät gekommen und wieder zurückkehren mußte, oder war ihm sein Fernbleiben vielleicht leid geworden; es ist unnütz, sich darüber in Vermutungen zu ergehen. Das ist klar, daß sein Segenswunsch und sein Dankgebet mit seiner priesterlichen Stellung in Zusammenhang gebracht werden. Daß der König Melchisedek Priester war, ist ja nichts Auffälliges. Aber daß er als Priester des w a h r e n Gottes sich darstellt (V. 19), darauf liegt der Nachdruck. Und aus dem Umstand, daß seine Priesterstellung diesem wahren Gott gilt, wird auch seine erbarmungsvolle, helfende Thätigkeit für Abraham und seine Genossen abgeleitet. Könige, die den wahren Gott kennen, sind aller Güte und Freundlichkeit voll. Die Frage scheint weitab zu liegen, ob hier und inwiefern dem Abraham eine besondere Ehrung erwiesen sein soll. Abraham wenigstens scheint in diesem Falle von einer ihm persönlich erwiesenen Huldigung nichts gewußt zu haben. Er erkennt in Melchisedek den König an, indem er ihm den Zehnten der Beute zuweist. Wohl konnte Dankbarkeit ihn bestimmen, daß er Melchisedek gegenüber für die von ihm empfangenen Wohlthaten sich erkenntlich zeigte. Doch wenn er gerade den Zehnten gab, so ist damit die Achtung vor der königlichen Stellung Melchisedeks ausgesprochen. War doch der Zehnt eine pflichtmäßige (unter Umständen auch freiwillige) Leistung, welche der Niedere dem Höheren brachte. Ganz anders stellt sich Abraham zum Könige von Sodom (V. 21—24). Im Verhalten zu ihm wird erst der ganze zwischen Melchisedek und dem Könige von Sodom gemachte Unterschied klar. Von Melchisedek nimmt Abraham an, was ihm an Speise und Trank geschenkt wird; von Melchisedek läßt sich Abraham segnen; dem Melchisedek bringt er einen Tribut wie der Unterthan dem Fürsten. Als dagegen der König von Sodom ihm die Kriegsbeute zum Geschenk machen will, weist das Abraham weit von sich. Er

hätte ein Anrecht auf einen Beute-Anteil, ja auf die ganze Beute gehabt: das war nach dem Kriegsbrauch nicht zu bestreiten. Er wollte aber gar nichts annehmen, nicht einen Faden noch Schuhriemen. Will man hier einwenden, die Gaben des Königs Melchisedek hätten auf ganz anderer Linie gestanden als die des Sodomiterkönigs, weil jene im Augenblick für die erschöpften Krieger Abrahams erwünschte Nahrungs- und Stärkungsmittel bedeuteten, diese dagegen überflüssige Gegenstände, Luxusartikel waren, so ist damit doch nicht der an Entrüstung grenzende Eifer erklärt, der aus Abrahams Worten V. 22 ff. spricht. Nein, der König von Sodom zwar beweist insofern auch königlichen Sinn, als er mit souveräner Machtvollkommenheit und fürstlicher Freigebigkeit dem Abraham Gaben darbietet: darin steht er den Königen überhaupt gleich (V. 21). Könige pflegen von dem, was sie haben und können, mitzuteilen, zu helfen, zu belohnen, reich und glücklich zu machen. Melchisedek hat als Priester des höchsten Gottes den besonderen Vorzug, daß er im Namen und Auftrage seines Gottes seine Freundlichkeit und seinen Segen fließen lassen kann. Um seiner Priesterstellung wird ihm ein heiliges Anrecht darauf, sein Königsamt als Helfer und Segenspender auszuüben zuerkannt, dadurch, daß Abraham von ihm Hilfe und Segen annimmt und durch Darreichung des Zehnten ihm huldigt. Dem Könige von Sodom dagegen, dem Herrscher einer Stadt, die um ihrer Sünde willen dem Untergange geweiht war, wird gleichsam die sittliche Berechtigung abgesprochen, königliche Gaben auszuteilen: wenigstens Abraham war nicht in der Lage, seinem schönsten Königsrecht Anerkennung zu zollen.

Aus Gen. 14 ergiebt sich, um zusammenzufassen, daß nach israelitischer Vorstellung der König, Heerführer und Priester in einer Person, nicht lediglich als Inhaber der äußeren Macht und Gewalt, sondern als Diener Gottes das schönste Königsrecht zu helfen, zu segnen, zu beglücken ausübt, daß er auf Anerkennung wenigstens in den religiös gesinnten Kreisen nur rechnen darf,

wenn sein **göttliches** Recht, wohlzuthun, durch seinen Wandel erwiesen ist. So ist die Melchisedek-Gestalt nicht nur wegen des Geheimnisvollen, das sie umgiebt, von Bedeutung, ganz abgesehen von der Auslegung, die ihr in Ps. 110 und im Hebräerbrief gegeben wird, sondern aus der Beschreibung seines Königtums ergeben sich auch bedeutsame Merkmale, welche vom alten Israel dem Königtum überhaupt beigelegt wurden, und diese sind bedeutsam sowohl für das israelitische Königtum als nicht minder für das messianische geworden.

Andere Begegnungen Abrahams mit Königen werden uns Gen. 12, 10 ff. 20, 1 ff. 21, 22 ff., ebenso Isaaks Gen. 26, 8 ff. erzählt. Der ägyptische Pharao, welcher Sarah in seinen Frauenpalast holen läßt, zeigt sich um ihretwillen gegen Abraham freigebig, und durch diesen König wird Abraham reich. Andrerseits ist er gegen denselben Abraham von einer unerbittlichen Gerechtigkeit und Strenge, als dessen Rede über Sarai als Lüge erkannt wird. Vor des Königs unparteiischem Gericht muß selbst Abraham, der Ahnherr von Königen, sich demütigen. Zuerst wird er vom Pharao ausgescholten, dann sogar des Landes verwiesen: und doch erscheint der Pharao großmütig genug, daß er Abraham, sein Weib und all sein Hab und Gut in Sicherheit aus dem Lande geleiten läßt. Gewiß scheint des Pharaos Verhalten in diesem besonderen Fall durch die Rücksicht auf die Persönlichkeit des Abraham motiviert. Allein gerade in seinem so gearteten Verfahren gegen Abraham ist der Pharao als echter König gekennzeichnet.

Ähnlich, doch mit einigen Unterschieden wird Abimelech, der König von Gerar, Gen. 20, 1 ff., geschildert. Abimelech, der nicht durch Plagen, wie der Pharao, sondern durch eine besondere Gottesoffenbarung auf das vom Ehepaar selbst verheimlichte eheliche Verhältnis zwischen Abraham und Sara aufmerksam

gemacht wird, erscheint ebenfalls als Vertreter von Recht und Gerechtigkeit, der ohne Ansehen der Person selbst gegen einen Abraham verfährt. Wie hoch steht gerade hier des Königs Ernst und Gewissenhaftigkeit, wie sehr sticht davon Abrahams kleinliche, erbärmliche Ausrede (V. 9—13) ab! Wie hochherzig verhält sich Abimelech, wenn er den Abraham trotz dessen, was vorgefallen ist, reichlich beschenkt, ihm willig jeden Ort seines Landes zum Wohnsitz zuweist, wenn er Sara eine formelle Ehrenerklärung zuschiebt, weil ihr an ihrer Rechtfertigung alles gelegen ist (V. 14—16). Auch der König Abimelech, von dem Gen. 26, 8 ff. erzählt, ist deutlich als Patron des Fremdlings, hier Isaaks, gezeichnet. Durch sein Verbot wird der sonst rechtlose Isaak im fremden Lande geschützt. Der König, der hier nicht einmal direkt beteiligt erscheint, ist doch nicht bloß um Isaaks willen, sondern auch um seines Volkes willen ernstlich darauf bedacht, Recht und Gerechtigkeit zu üben, um schwere Schuld von sich und dem Volke fernzuhalten.

Wie sehr bei allen diesen Gelegenheiten die Männer Gottes, Abraham und Isaak, vor den Königen zurücktreten müssen, ja in sittlicher Hinsicht tief unter sie gestellt werden, so werden dagegen in andern Erzählungen die Patriarchen so hochgestellt, daß sich Könige um ihre Bundesgenossenschaft bemühen. Sie halten Abraham und Isaak für würdig, mit ihnen in einem Vertragsverhältnis zu stehen, in denen beiden Teilen gleiche Rechte und Pflichten zustehen. Ein solcher Antrag ward von den Königen nicht gestellt, weil sie der Erzväter Macht und Einfluß, sei's um der Menge ihrer Unterthanen oder ihres Reichtums willen, für ebenbürtig erkennen, sondern mit der Motivierung, daß sie Jahwes Segen bei den Erzvätern sehen, also sich selbst von einem Bündnis mit ihnen Vorteile versprechen (21, 22 f. 26, 28 f.). Der zweimal (nämlich mit Bezug auf Abraham und auf Isaak) berichtete Vorgang enthält wesentlich dieselben Momente. Die Könige thun gut, wenn sie sich mit Männern ins Einvernehmen setzen, welche

sich als Vertraute Jahwes erweisen. Das Verhältnis der israelitischen Könige zu ihren prophetischen Ratgebern (Saul und Samuel, David und Nathan, Gad) wird hier in dem Bündnis des Abimelech mit Abraham und Isaak in gewissem Sinne vorgebildet. Gleichsam königliche Würde kommt den Männern zu, welche von Gott persönlicher Offenbarungen gewürdigt werden: trotz ihrer Fehlsamkeit, die ihnen als Menschen eignet, sind sie als Begnadigte Jahwes zu einer außerordentlichen Stellung emporgehoben und werden in dieser selbst von Königen anerkannt. Und hier handelt es sich nicht einmal um Könige aus dem erwählten Volk, die von Gott Anweisung erhalten hätten, auf die Stimme der Propheten zu hören. Vielmehr ist die Frömmigkeit dieser Könige eine so aufrichtige und innige, daß sie sich den Eindrücken, die sie aus dem Leben jener gottbegnadeten Männer empfangen haben, nicht verschließen können. So lag von Anbeginn in der Religion Israels die Auffassung, daß nicht bloß die einheimischen, sondern auch die fremdländischen Könige sich vor den Trägern der Offenbarung in Israel beugen müßten, und daß diejenigen Könige besonders ausgezeichnet würden, welche dies aus freien Stücken thäten. Dieser Gedanke hat später in der prophetischen und nachprophetischen Litteratur eine große Rolle gespielt. Zu beachten ist schon hier, wie das Königtum zwar durch den Bund mit, bezw. die Unterordnung unter die Organe Jahwes seine höchste Herrlichkeit empfängt, indes nicht vermöge buchstäblicher Gebote an diese gebunden ist, sondern freiwillig in ihrem Dienst steht, nachdem der Eindruck ihrer Persönlichkeit und Wirksamkeit die Könige innerlich gewonnen hat.

Dabei war das Israel der Königszeit von der Ansicht durchdrungen, daß *lange, fast zu lange Zeit* vergangen sei, ehe das hohe Ziel erreicht wurde, daß man eigene Könige hatte. Die Zeit schien länger, als eigentlich natürlich und nötig war. Nach der alttestamentlichen Chronologie sind von den Patriarchen bis zur Auswanderung Israels aus Ägypten mehrere Jahr-

hunderte und von diesem Zeitpunkt bis zum ersten König wieder rund drei Jahrhunderte vergangen. Andere Völker, so schien es manchem Israeliten, kamen früher zu Macht und Glanz als Israel, weil sie früher Könige hatten. Mit Neid und Sehnsucht scheint man gelegentlich z. B. auf das Nachbarvolk der Edomiter geschaut zu haben, welches unter der Herrschaft von Königen stand, längst ehe Israel innerlich soweit konsolidiert war, um zur Einrichtung des Königtums übergehen zu können. So ist wohl die Bemerkung Gen. 36, 31 zu verstehen, die dort über die Könige Edoms gemacht wird: mit Beziehung auf sie wird dort die einfache Zeitbestimmung gegeben, sie hätten vor Begründung des Königtums in Israel regiert. Eine lange Reihe edomitischer Könige wird V. 32—39 aufgeführt, und damit gewissermaßen die Überlegenheit Edoms im Fortschritt der Kultur anerkannt. Man kann zwar einwenden, das in V. 31 angegebene Verhältnis zwischen den Königen Edoms und Israels sei n u r als Zeitbestimmung gemeint. Allein diese Auffassung würde nicht genügen. Man fragt sich dann doch vergeblich, warum der Verfasser einen so auffälligen Ausdruck anwandte. Was soll erstlich überhaupt die Aufzählung der edomitischen Könige (es sind ihrer acht), wenn sie nicht irgendwie mit Israel in Berührung gekommen sind? Darnach können nur solche Könige hier genannt sein, die seit Einzug des Volkes in Kanaan regiert haben. Da nur ihre Namen genannt sind, werden sie weiter keine besondere Bedeutung für die Geschichte Israels gehabt haben: nur eine einzige Bemerkung von einem Siege Hadads über die Midianiter (V. 35) wird hinzugefügt. Werden sie also bloß aufgezählt, und ihrer Aufzählung weitere Folge nicht gegeben, so liegt der Grund für die Aufbewahrung des Verzeichnisses einzig im einleitenden Verse 31, d. h. die Beziehung zwischen den edomitischen und israelitischen Königen in dem angedeuteten Sinne macht die Aufnahme erklärlich. —

Eine schöne Zusammenfassung der Hauptgedanken Israels über Könige bietet die Geschichte Josephs und seiner Beziehungen zum ägyptischen Könige. Zuerst tritt in Gen. 40 am Pharao die souveräne Macht, die durch nichts bedingte Machtvollkommenheit des Königs hervor, welcher bald segnend, bald strafend über Wohl und Wehe der Unterthanen verfügt. Der Obermundschenk wird vom Könige begnadigt und wieder in sein Amt eingesetzt, der Oberbäcker gehängt. Wohl ist vielleicht Voraussetzung, daß zuvor beider Sache untersucht und gemäß dem Ausgang der Untersuchung des Königs Urteil gefällt worden ist. Aber es bleibt für die Auffassung des Königtums charakteristisch, daß zur Erklärung der Handlungsweise des Königs durchaus keine Gründe angegeben werden. Ebenso bezeichnend ist es, daß die Ausübung der königlichen Huld und Barmherzigkeit an dem Mundschenk große, segensreiche Folgen für den ganzen Verlauf der Josephgeschichte hat, während die Ausübung der Strafgewalt des Pharao mit wenigen Worten abgethan wird. Weiter muß als beachtenswert gelten, daß der König nur thut, was Gott zuvor bestimmt und durch Joseph geoffenbart hat: selbst der souveräne König verfährt nicht nach bloßer Willkür, sondern im Dienste und nach dem Willen Jahwes. Gleichsam unbewußt steht das Königtum des Pharaos im Bunde mit den Organen Jahwes und erfüllt die oben angezeigten Voraussetzungen.

In Gen. 41 ist bedeutsam vor allem das Ansehen, welches Joseph, der erwählte Liebling Jahwes, beim Pharao gewinnt. Nachdem dessen Ratgeber allesamt versagt haben, und auch kein Traumdeuter für ihn sich fand (V. 8), als zur Beschwichtigung seiner Unruhe der wiederbegnadigte Obermundschenk an den hebräischen Jüngling im Gefängnis erinnert (V. 9 ff.), läßt der Pharao Joseph unverzüglich herbeirufen (V. 14). Der König des großen ägyptischen Reiches erzählt einem gefangenen Hebräer — welch ein Gegensatz! — seine Träume und bittet ihn, ihm die Deutung derselben zu geben (V. 15. 17 ff.). Josephs Antwort-

rede findet beim Pharao selber wie bei allen seinen Untergebenen lauten, ungeteilten Beifall (V. 37). Joseph wird anerkannt als Inhaber des Geistes göttlicher Offenbarung (V. 38 f.) und zum ersten Minister des Königs ernannt (V. 40 ff.). Als solcher schaltet und waltet er in der Folge frei in ganz Ägyptenland (V. 46 ff.). Der König selbst weist seine Unterthanen, die Brot von ihm fordern, zu Joseph (V. 55). Die vom Pharao empfangene Macht setzt Joseph in den Stand, für Ägypten und alle Welt Getreide zu liefern (V. 57), seinen Brüdern zur sittlichen Läuterung ihrer selbst Anleitung zu geben (Kap. 42—44) und seiner ganzen Familie ein Versorger zu werden (Kap. 45 f.). So dient also die Macht des Königs, des Pharaos, als Folie für die Herrlichkeit Josephs, des Trägers der Offenbarungen Jahwes, und überall schimmert die Voraussetzung hindurch, daß der Pharao nichts ist als das Werkzeug in Gottes Hand, um den von Gott erwählten Lieblingen dienstbar zu sein. Und Joseph selber ist sich auch dessen sehr wohl bewußt und spricht es offen aus, daß Gott ihn zum Ratgeber des Pharaos und zum Herrscher über Ägypten gemacht habe, und daß er demgemäß über das ganze Land zu Gunsten der Seinen zu verfügen instandgesetzt ist (45, 8 ff.). Der König beeilt sich auch, Josephs Vater und Familie das Beste seines Landes zur Verfügung zu stellen (V. 17 ff.) und ihnen in allem zur Erleichterung der Reise von Kannaan nach Ägypten behilflich zu sein (V. 21 ff.). Allerdings bleibt Joseph bei dem allen Unterthan (46, 31. 47, 1 ff.) und überläßt es als solcher dem Pharao, seinem Könige, den Seinen Wohnsitze zuzuweisen.[1]) Die älteste Quelle läßt Joseph vor allem auf die Ehre und das Wohl seines Königs bedacht sein (47, 14. 19 ff. 23 ff.). Ja, so mächtig und mit dem Pharao vertraut erscheint

[1]) Ganz anders stellt es ein späterer Verfasser dar, wenn er den alten Jakob den Pharao mit einem Segensspruch begrüßen und ebenso wieder sich verabschieden läßt (47, 7. 10). Erst bei ihm weist Joseph ganz selbständig den Seinen im fruchtbarsten Teile Ägyptens Wohnsitze an (11).

selbst Joseph hier nicht, daß er es wagte, eine Bitte für seine eigene Person dem Pharao unmittelbar vorzutragen, sondern er bedient sich dazu der üblichen Vermittlung durch Hofbeamte (50, 4 ff.). Auf der einen Seite also ist die königliche Gewalt dienendes Organ der Pläne und der Weltregierung Gottes, und seine Organe müssen selbst den Königen zu Rat und That behilflich sein. Auf der anderen Seite wird dem Königtum eine solche Machtstellung zugewiesen, daß selbst vertraute, angesehene Diener des Königs, auch wenn sie Jahwes erwählte Lieblinge sind, den Königen ihre Unterthänigkeit erzeigen.

Gewissermaßen das Gegenbild des Pharaos der Genesis stellt der Pharao im Buche Exodus dar. Beide dienen den Absichten und Zwecken Jahwes, des Gottes Israels. Aber während jener von Anfang mit dem von Jahwe erwählten Joseph Hand in Hand geht, muß dieser erst durch eine lange Reihe schwerer Gerichte gezwungen werden, Jahwe zu Willen zu sein, und findet schließlich infolge seiner Widerspenstigkeit gegen Jahwe einen schmachvollen Tod.[1]) Der Unterschied beider Pharaonen wird Ex. 1, 8 von dem Erzähler dadurch gekennzeichnet, daß er sagt: der neue König, der aufkam, hatte Joseph nicht gekannt. Als Entschuldigung des Pharaos darf dieser Satz nicht gefaßt werden, sondern er erläutert das Verständnis für das Nachfolgende, nämlich dafür, wie ein ägyptischer König so undankbar und so ungerecht gegen die Stammverwandten eines Mannes sein konnte, dem seine Vorgänger die Rettung ihres Landes und den Glanz und die Blüte ihres Hauses zuzuschreiben hatten. Er verordnete Maßregeln zur Unterdrückung des Volkes

---

[1]) Wenigstens Ex. 14, 17. 18 setzt den Untergang des Pharao bei der Katastrophe seines Heeres voraus, wenn auch im Bericht von der Katastrophe selbst in den folgenden Versen der Pharao nicht ausdrücklich als persönlich mitgetroffen erwähnt wird.

Israel, da er um dieses willen in kluger Voraussicht für den Bestand und das Wohl seines Landes besorgt war (1, 9 ff.). Letzteres wird ausdrücklich betont, und so zu handeln war ja schließlich nur eine Erfüllung seiner königlichen Pflicht (1, 10). Zugleich aber wird hervorgehoben, daß alle Maßnahmen zur Knechtung Israels vergeblich waren (V. 12. 17). Der Pharao wußte bis dahin noch nicht, daß er es mit dem Volke Jahwes zu thun hatte, daß in Israel jemand eine Macht besaß, die weit über seine eigene Macht hinausging, und daß hier die Furcht vor ihm (dem Pharao) längst nicht so groß war als der Eifer für den Dienst Jahwes (V. 17). Der Pharao ist trotz seiner Königsherrlichkeit ohnmächtig gegenüber Jahwe und seinem Volk. Selbst durch sein strenges Gebot, die hebräischen Knaben, die geboren würden, in den Nil zu werfen (1, 22), kann er es nicht verhindern, daß der zukünftige Befreier des Volkes, Mose, am Leben bleibt (2, 1 ff.). Ja, trotz seines Gebotes muß seine eigene Tochter zur Erhaltung und Erziehung des Knaben mitwirken und sogar in gewissem Sinne Mutterstelle an ihm vertreten. Der König richtet also trotz allem immer nur Jahwes Absichten aus. Auch sein Plan, Mose umbringen zu lassen, mißlingt ihm. Freilich war er hier im Rechte, wenn er Mose für seinen Mord strafen lassen wollte: indes entzog sich Mose der ihm drohenden Gefahr durch die Flucht (2, 11—15). Hier wird aber auch in keiner Weise Gott hereingezogen, als habe er Mose zu seiner Unthat angestiftet oder ihm zur Flucht geholfen. Daß Mose am Leben erhalten bleibt, gilt freilich als mittelbare That Jahwes, der auch die Abwege und Sünden der Menschen in seinen Plan aufnimmt (vgl. Gen. 50, 15). Dabei ist sich Mose anfänglich in keiner Weise dessen bewußt, daß er als Organ Jahwes eine besonders erhabene Stellung dem Pharao gegenüber einnimmt. Vielmehr weigert er sich zuerst wiederholt, dem Rufe Jahwes Folge zu leisten, daß er zum Pharao gehen solle, um Verhandlungen wegen des Auszugs Israels aus Ägypten einzuleiten

(3, 11. 4, 1 ff. 10 ff. 13). Auch müssen die Israeliten, gerade nachdem Mose seinen ersten Auftrag ausgerichtet, die Hand des ägyptischen Königs vorläufig nur noch schwerer fühlen (Kap. 5). Mose und das Volk sind so wenig herrlich und groß in des Pharaos Augen, daß sie vielmehr als seine Unterthanen von seiner Gewaltthätigkeit und Willkür viel leiden müssen. Nur Jahwe selbst tritt mit souveräner Machtvollkommenheit dem ägyptischen Könige entgegen und gebietet ihm als sein Oberherr, was er will (Ex. 5, 11. par. 6, 11). Vom Pharao wird unbedingter Gehorsam gegen Jahwes Befehle erwartet, wiewohl ihn Mose und Aaron mit listigen und wahrhaftigen Reden zu bethören suchen. Andrerseits wird ihm doch auch noch Macht gelassen, die Israeliten zu plagen, nachdem er Jahwes Befehl empfangen und nicht befolgt hat (5, 6 ff.). Nun versucht Jahwe den König erst mit großer Weisheit und Geduld zu erziehen und also zur Anerkennung seiner Allgewalt zu führen. Von da aus sind zu verstehen die Wunder Moses und die zehn Plagen, die des Pharaos Herz zur freiwilligen Unterwesung unter Jahwe bestimmen sollten (Ex. 7—12). Nicht als Tyrann tritt ihm Jahwe entgegen, nicht nach Willkür gebraucht er seine Allmacht, vielmehr wird dem Pharao wieder und wieder die Möglichkeit aufgethan, im Sinn und nach der Weisung Jahwes an Mose und den Israeliten zu handeln. Der Bericht bemüht sich, die Schuld des Pharaos nachzuweisen und ihr Wachstum immer deutlicher hervortreten zu lassen. Und zwar geht auch darin schon die älteste Quelle dem P voran, daß sie, was sie zuerst als Selbstverhärtung des Pharaos dargestellt, nachher als Gericht Gottes ansieht und die Verhärtung auf Jahwes Einwirkung zurückführt (vgl. Ex. 7, 13, ebenso 8, 15. 9, 35. 7, 14. 9, 7 mit 8, 11. 8, 28. 9, 12, ebenso 10, 20. 11, 10). Dem Pharao allein wird also die Verantwortung zugeschoben, wenn er sich und sein Volk unter den furchtbaren Plagen leiden läßt. Seine Unterthanen werden mit ihm solidarisch gefaßt und büßen mit

ihm, was er an Jahwe gesündigt. Auch bei der letzten Entscheidung, als nach Tötung der Erstgeburt die Israeliten aus dem Lande entlassen wurden, geht der Pharao selber allen Ägyptern voran, und erst nach ihm drängen seine Unterthanen die Israeliten fort (12, 31 f. 33). Die Ägypter müssen sogar, nicht genug damit, daß sie die Plagen alle über sich hatten ergehen lassen, auch noch von ihren Kleinodien an die Fortziehenden abgeben (35 f.). Endlich, als sich der Pharao zur Verfolgung der ausgewanderten Israeliten aufmacht, muß all sein Heer mit ihm ziehen und findet mit dem Könige einen elenden Tod. Der älteste Erzähler macht geflissentlich deutlich, wie all dieses Unheil, das über das Land und Volk Ägyptens kam, von seinem König verschuldet sei.[1] Jedenfalls ist dieser, ob freiwillig oder unfreiwillig, Jahwes Heilsabsichten, die er mit seinem Volke hegt, dienstbar. Je nachdem er ferner Jahwe gehorsam oder ungehorsam ist, bringt er über seine Unterthanen Segen oder Unsegen.

Nachdem Israel Ägypten verlassen und den Zug durch die Wüste beendet hat, stößt es wieder mit feindlichen Königen zusammen. Zuerst ist es der König von Edom, dessen Gebiet sie zu durchziehen haben. Von Kades in der Wüste sendet Mose Boten an ihn, welche den König in ähnlicher Weise zu beeinflussen suchen, wie es in Ägypten am Pharao geschehen war (Num. 20, 14 ff.). Sie erinnern an die Bedrängnis, in der Israel in Ägypten gestanden, an die Hilfe Jahwes, die ihnen zu teil geworden. Sie gründen darauf die Bitte um die Erlaubnis, durch Edoms Gebiet hindurchziehen zu dürfen. Obwohl sie aber die bestimmteste Versicherung eines friedlichen Durchzugs geben, läßt sich Edom auf nichts ein. Auch die Erinnerung an

[1]) Erst ein späterer Erzähler betont die absolute Machtwirkung Jahwes, vermöge deren er den Untergang des Pharao herbeiführt, und motiviert wenigstens sein Ende nur auf diese Weise (vgl. 14, 1—4. 8 ff.).

Jahwes Macht und Heil verfängt nicht. Als nunmehr Edom dem Volke mit bewaffneter Hand entgegentritt, weicht dieses aus. Offenbar fehlt ihm der Auftrag Jahwes, in ihr Land einzuziehen, und die göttliche Verheißung des Sieges über sie. Ohne das aber ist Israel wie seinen Feinden überhaupt, so auch den Königen gegenüber ohnmächtig. Nur auf Jahwes Wort verliert der feindliche König seine Macht vor Israël. Hier behält er sie und siegt über Israel. Die Zeit, wo sich Num. 24, 18 erfüllen sollte, war noch nicht gekommen.

Ganz anders ergeht es den drei feindlichen Königen in Num. 21: der kanaanäische König von Arad, der König der Amoriter, Sihon, und der König von Basan, Og, werden mit ihrer Heeresmacht von Israel in blutigen Schlachten besiegt. Der erste wird auf eine besondere, begründete Bitte des Volkes von Jahwe in die Hände Israels gegeben und mit seinen Unterthanen ausgerottet (V. 1 ff.). Der zweite, der wie Edom den Durchzug durch sein Gebiet zu gestatten sich weigert und dann die Israeliten angreift, wird blutig aufs Haupt geschlagen und unterworfen: hier ebenfalls ist Jahwes Ehre beteiligt, der darum für sein Volk eintritt (21 ff.). Der dritte König wird ausdrücklich von Jahwe den Israeliten überliefert (33 ff.). Aus der Darstellung ergiebt sich mit aller Deutlichkeit, daß über Edom kein Spruch Jahwes ergangen war, und daher Israel die Aussicht auf Sieg fehlte. Dagegen ist im ersten und dritten Fall Jahwe als Urheber des Unterganges der feindlichen Könige genannt, im zweiten ist das mehr indirekt dadurch angedeutet, daß der Amoriterkönig den Angriff machte und damit dem Eigentumsvolke Jahwes zu nahe trat, also eine Niederlage erleiden mußte. Es ist nach dem allen nicht selbstverständlich, daß Israel aller seiner Feinde Herr werden muß, daß die fremden Könige ihm unterthan werden. Nur in einzelnen von Jahwe bestimmten Fällen, wo es zu seines Volkes Heil dienlich ist, werden Könige und ihre Völker Israel unterthan gemacht.

Besonders bemerkenswert für das Verhältnis zwischen Israel und auswärtigen Königen ist die Geschichte von Bileams Auftreten (Num. 22 ff.). Der König der Moabiter, Balak, traut sich nicht zu, mit Waffengewalt Israel siegreich entgegentreten zu können, und nimmt daher seine Zuflucht zu Bileam, daß er mit Gottessprüchen fluche und Niederlage über das Volk bringe. Aber umsonst. Gleich zu Anfang wird Bileam von Gott ausdrücklich dahin beschieden, daß Israel nicht verflucht werden könne, sondern gesegnet sei trotz Balak (22, 12). Doch Balak setzt alles daran (und als König vermag er viel), Bileam zu bewegen, daß er komme und Israel verfluche. Und des Königs Silber und Gold ist in der That mächtiger als Jahwes deutliches Wort. Das läßt der Erzähler durchblicken, wenn er auf die zweite Botschaft hin Bileam dem Rufe Balaks folgen läßt (vgl. V. 12. 18 f.). Selbst der Widerstand, den Jahwe Bileam noch während seiner Reise entgegensetzt, ist umsonst (V. 22 ff.). Die Ehren und Ehrungen eines Königs ziehen Bileam stärker an (V. 36). Die ganze königliche Majestät, die gleicherweise strafen und lohnen kann, tritt dem Bileam aus Balaks Begrüßungsworten entgegen (V. 37). Zunächst kann Bileam als Prophet bestimmen auch über Balak, und der König Balak beugt sich allem, was Bileam anordnet. Um seinen Königsthron zu behalten, dazu sucht Balak Hilfe bei Gott und dessen Organ, erkennt also die Oberhoheit Jahves an, als der ihm auch sein Königtum geschenkt. Andrerseits und eben darum wohl ist er von dem Recht und der Dauer seines Königtums so überzeugt, daß er meint, es um jeden Preis retten zu müssen, und wird allemal zornig, wenn der Inhalt von Bileams Gottessprüchen seinen eigenen Ansichten und Wünschen entgegen ausgefallen ist (23, 1 ff. 11 ff. 24, 10 ff.). Der Erzähler will sichtlich zu verstehen geben, daß zwar Balak sein Königtum von Jahwe empfangen habe und unter Jahwes Beistand zu behaupten gedenke, daß aber Israel bei Jahwe mehr Ansehen besitze und auf

kräftigeren Beistand zu rechnen habe als der Moabiterkönig Balak. Daß Balak den Bileam so unfreundlich wegschickt (24, 11), ist nur verständlich, weil er in seinen Gedanken ihm die Schuld beimessen muß, daß ihm der Königsthron aberkannt ist, und weil er die Überzeugung hegen muß, daß Jahwe dies veranlaßt habe. Er weiß aber, daß er seinen Zorn gegen Jahwe nur an dessen Propheten Bileam auslassen kann und verfährt darnach.

Auch das außerisraelitische Königtum wird als von Jahwe eingerichtet und geleitet gefaßt. Jahwe hat die oberste Gewalt auch über die Könige außerhalb Israels. Er handhabt sie so, daß es seinem Volke Israel zum Heil gereicht. Er macht je nachdem fremde Königreiche Israel unterthan oder er tilgt sie aus oder errettet Israel aus ihrer Gewalt. Jahwe setzt Könige ein und ab. Alle Herrlichkeit, die dem Königtum zugesprochen wird, Macht, Sieg, Fürsorge für die Unterthanen, Schutz, Friede, Gerechtigkeit und Wohlthun, alles, was die Könige ihrem Lande Gutes zukommen lassen, gilt als Segnung Jahwes. Deswegen eben, von Jahwe, dem Weltregenten, gesehen, muß auf der einen Seite alles (auch außerisraelitische) Königtum sich von Jahwe und seinen Organen leiten lassen, wenn es anders Bestand haben und mit Heil bestehen will. Auf der anderen Seite aber haben auch die Organe Jahwes in Israel selbst dem fremdländischen König Unterthänigkeit und Gehorsam zu erweisen.

Schluß.

Wir sind am Ende unserer Ausführungen angelangt und können uns über das, was wir noch zu sagen haben, kurz fassen. Wer Gottesgedanken zu vernehmen ein Organ, das Organ (des heiligen Geistes) hat, weiß längst, um was es sich handelt. Die Könige sind thatsächlich „von Gottes Gnaden". Wohl ihnen, wenn sie sich dessen bewußt sind! Wohl dem Volke, das in diesem Glauben

lebt und diesem Glauben gemäß handelt, den König ehrt, dem Könige dient und gehorcht, für den König betet. Am besten, wenn beide Teile, König und Volk, also gesinnt sind, und der König mit dem Volke, das Volk mit dem Könige dem Reiche Gottes nachtrachtet. Beide, König und Volk, sind unter Gott, beide auch von Gott. Autorität und Pietät sind die beiden Grundpfeiler, darauf sie stehen. Des Königs Autorität und des Volkes Pietät müssen Hand in Hand gehen. Der König sehe zu, daß er selber nicht seine Autorität untergrabe und nicht des Volkes Pietät verletze. Das Volk achte, daß es nicht seine Pietät verliere und nicht des Königs Autorität ins Wanken bringe. Einen theokratischen König giebt es nicht mehr, und ein auserwähltes Volk auch nicht. Als beide eines Heils gewürdigt, haben König und Volk einander zu helfen und zu fördern, ihre hohe Aufgabe im Dienste Gottes einzurichten. Der König hat die Stellung eines Vaters zu seinen erwachsenen Kindern. Sie schauen voll Ehrfurcht und Dankbarkeit zu ihm empor, und er lohnt ihr Vertrauen. Er achte sie und komme ihnen entgegen, so werden sie mit Freuden ihm unterthan sein. König und Volk, sehet, daß ihr euch in Gottes Wort, in seinen Gottesgedanken findet!

o

Mathurin Veyssière La Croze

als Verfasser

der ersten deutschen Missionsgeschichte.

Vortrag

von

Lic. Dr. Friedrich Wiegand,
Professor der Theologie in Erlangen.

Wenn ich freundschaftlichem Rate folgend einen bei der Wanderversammlung der bayerischen Missionskonferenz am 18. Nov. 1901 in Erlangen gehaltenen Vortrag als selbständige Broschüre erscheinen lasse, so treibt mich dazu die Erwägung, daß der Gelehrte, von welchem die folgenden Seiten handeln, neuerdings öfters in wissenschaftlichen Kreisen eine respektvolle Erwähnung gefunden hat. Bratuscheck und Fester haben La Croze gewürdigt als den Lehrer der Markgräfin Wilhelmine, Friedländer und Sallet ihn geschildert in seinem Eifer für das Berliner Münzkabinett, Harnack handelt von ihm eingehend in seiner Geschichte der Akademie. Zahn verzeichnete seine teilweise sehr scharfsichtigen Hypothesen über den apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, und abermals Harnack rühmt ihn aus Anlaß seiner Beurteilung einer pseudojustinianeischen Schrift als einen der tüchtigsten Patristiker seiner Zeit. Ja es steht zu erwarten, daß in Zukunft noch andere Forscher bei dieser „wandelnden Bibliothek" mit Erfolg um Auskunft bitten werden. So schien es angezeigt, auch dem Missionsmanne La Croze die Anerkennung nicht länger vorzuenthalten, die ihm thatsächlich gebührt. Ich lasse den kurzen Vortrag in der Hauptsache so hinausgehn wie er gehalten ist und widerstehe mit Rücksicht auf nötigere Arbeiten der Versuchung, ihn zur Darstellung eines Gelehrtenlebens der vorfriedericianischen Zeit zu erweitern. Auch mit detaillierten Belegen mochte ich die kleine Arbeit nicht belasten, da die am Schlusse zusammengestellten Titel dem Kenner genügen werden, und ja nur ein solcher die gelehrten Anmerkungen einzusehen pflegt.

F. W.

Man hat dem „Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen" von Warneck in seinen früheren Auflagen den Vorwurf gemacht, daß er die Vorgeschichte der evangelischen Mission unverhältnismäßig breit behandle, statt möglichst schnell auf die Sache selbst einzugehen und gleich das zu bringen, worauf es dem Leser vornehmlich ankomme. Der Vorwurf mag berechtigt sein, aber der Fehler ist verzeihlich. Denn es liegt für den Historiker ein ganz besonderer Reiz darin, den Anfängen einer großen Bewegung bis in ihre Vereinzelungen mit Sorgfalt nachzugehn. Hier ist auch das Unscheinbarste bedeutsam, weil es den Keim des Größeren in sich birgt. Mit doppeltem Interesse sammelt man jene vergilbten Blätter und fragmentarischen Notizen, voller Freude, in ihnen bereits die spätere Entwicklung vorweggenommen oder doch wenigstens angedeutet zu finden.

Diese Neigung des Historikers mag es erklären, wenn ich die Wanderversammlung unserer bayerischen Missionskonferenz nicht mit irgend welchen Mitteilungen aus der neuesten Missionsgeschichte beginne, über die ich selbst viel zu wenig orientiert bin, auch nicht mit irgend welchen Missionsproblemen, über die mir ein Urteil aus Erfahrung nicht zusteht, sondern wenn ich mir zur Aufgabe stelle, Sie mit einer Inkunabel der evangelischen Missionsgeschichtschreibung bekannt zu machen. Wird doch jenes Buch, für welches ich mir in dieser Stunde Ihre Aufmerksamkeit erbitte, in keiner der modernen Darstellungen jener älteren Zeit mehr genannt, weder von Plitt noch von Fenger noch von Warneck. Niemals habe ich den Namen des Verfassers in Missionskreisen nennen hören, und nur von andrer Seite her wurde mir über ihn Kunde zu teil. Bloß Germann erwähnt ihn, aber auch er nicht in einer seiner bekannten Missions-

biographien, sondern in einem anderen Zusammenhange. Und doch war der Verfasser dieses Buches ein Gelehrter von Gewicht, dem es zu seiner Zeit weder an Anerkennung noch an Bekanntschaft fehlte; er verkehrte aufs freundschaftlichste mit Missionsmännern wie Leibniz, Aug. Herm. Francke und Ziegenbalg. Und sein Buch erlebte Jahrzehnte hindurch Auflagen in verschiedenen Sprachen, es besaß die Gunst des lesenden Publikums in hohem Maße, und Fabricius nimmt von ihm in seiner großen Missionsgeschichte, der Salutaris lux evangelii, bald hier bald dort rühmlichst Notiz. Ich meine die Histoire du christianisme des Indes, die Abbildung des indianischen Christenstaates, aus der Feder des am 21. Mai 1739 gestorbenen Berliner Akademikers La Croze. Wenn Sie wollen, freilich weder die erste deutsche Missionsgeschichte, da ihr bereits das Missionsflugblatt des Stuttgarter Hofpredigers Samuel Urlsperger um neun Jahre vorausgeeilt war, noch überhaupt eine deutsche Missionsgeschichte, da sie in einem fremden Idiom abgefaßt ist. Und doch in Wirklichkeit beides: die erste auf deutschem Boden und in wissenschaftlicher Absicht unternommene Darstellung der Arbeiten eines Ziegenbalg und Plütschau.

Ich gedenke Sie zunächst mit dem Verfasser bekannt zu machen und alsdann zu einer kurzen Würdigung seines Werkes selbst überzugehn.

Mathurin Veyssière La Croze ist am 4. Dez. 1661 in Nantes geboren. Sein Vater der Kaufmann Leger Veyssière La Croze huldigte in bedenklicher Weise den Musen. Er studierte die Alten, und wenn er von einer gelehrten Disputation in der Stadt hörte, so kehrte er gern dem langweiligen Comptoir den Rücken, um sich an den Gängen des geistigen Tourniers zu erfrischen. Diese Doppelnatur ging auf den Sohn über. Mathurin La Croze sprach in früher Jugend ebenso fließend lateinisch wie französisch und übersetzte heimische Erzählungen in das klassische Idiom trotz seinem Lehrer, der den Namen Joly mit Unrecht

geführt zu haben scheint. Nicht minder aber regte sich frühe der Unternehmungsgeist im Kaufmannssohne der stolzen See- und Handelsstadt. Reisebeschreibungen wie Berichte von solchen, die jenseits des großen Wassers gewesen waren, erfüllten die Phantasie, der Druck des verhaßten Lehrers kam hinzu: und plötzlich flüchtete der erst vierzehnjährige auf einem französischen Schiffe nach den Antillen zu den Geschäftsfreunden seines Vaters. Seine einzigen Reisebegleiter waren ein Gradus ad Parnassum und die Gespräche des Erasmus gewesen. Jetzt, in Guadeloupe, borgte er sich lateinische Bücher von allen Ecken und Enden her zusammen und verschlang sie mit Heißhunger. Vor allem aber, er lernte spielend im täglichen Verkehr Englisch, Spanisch und Portugiesisch. Das Sprachgenie, dem später selbst Friedrich der Große die Bewunderung nicht versagte, kündigt sich damals bereits an. Nach einigen Jahren kehrte der junge Ausreißer in die Heimat zurück. Aber leider gab es hier für ihn kein Elternhaus mehr. Den Vater hatten die litterarischen Nebeninteressen in den Bankrott getrieben; er wohnte auf dem Lande und konnte für den Sohn nichts thun. Es war ein Glück für den letzteren, daß er in den Studien die volle Befriedigung fand. Dieselben galten zunächst der Medizin. Doch nur vorübergehend, denn rasch kam das humanistische Interesse wieder zum Durchbruch, die Liebe zu den Sprachen, zur Geschichte. Und diese Neigung war es auch fraglos, welche den Vereinsamten zu einem Schritte bestimmte, für den aus seinem Vorleben sonst jede Erklärung fehlen würde: er wurde Mönch.

Gerade damals hatte sich der altberühmte Benediktinerorden nach langem und tiefem Verfall in Frankreich zu neuer Würde erhoben. Die Kongregation des heil. Maurus repräsentierte diese Neugeburt. Was man erstrebte, war nichts anderes als den alten guten Most der ernsten wissenschaftlichen Arbeit in die neuen Schläuche der nachreformatorischen Zeitbildung zu fassen. Strenge Sittlichkeit und ein edler weitherziger Sinn kamen hinzu,

um diesen sog. Maurinern die allgemeine Achtung zu verschaffen. St. Germain des Prés bei Paris wurde mit seiner herrlichen Bibliothek das eigentliche Hauptquartier der Kongregation; von hier aus liefen die litterarischen Fäden nach den übrigen Klöstern, die von demselben guten Geiste beseelt die eignen Interessen bereitwillig der Gesamtheit unterordneten. Kein Wunder, daß strebsame und begabte Söhne aus den ersten Familien des Landes in Menge sich dieser aufblühenden Kongregation anschlossen und daß auch La Croze denselben Weg erwählte. 1682 war das Noviziat zu Ende und der junge Benediktiner sah sich hineinversetzt in eine Welt von Gelehrsamkeit, in der er nach Gefallen schwelgen durfte. In der That scheint er sich tief in die Codices hinein vergraben zu haben, so tief, daß man jahrelang nichts von ihm hört. Denn auch von litterarischen Leistungen, die unter dem Namen des neuen Klosterbibliothekars gegangen wären, ist keine Rede, sondern nur von seinem Interesse für die Klostergeschichte Frankreichs und von seiner Vorliebe für solche Väter, die sich bei anderen keiner besonderen Gunst zu erfreuen hatten, wie für Clemens Alexandrinus und Gregor von Nazianz.

Nicht einmal darüber erfahren wir etwas, welchen Eindruck auf den jungen Benediktiner das größte Ereignis dieser Jahre gemacht hat, die Aufhebung des Ediktes von Nantes. Jener alte Mittelpunkt des französischen Protestantismus war ja seine Heimat, und wenn er selbst auch gut katholisch aufgewachsen war, so kann er doch von den ihn umgebenden evangelischen Anschauungen nicht unberührt geblieben sein. Dazu war er Mauriner geworden. Es gehörte aber zu den Ruhmestiteln dieser von ihm erwählten Kongregation, daß dieselbe im Bewußtsein, den höheren Interessen der Menschheit zu dienen, sich von dem Fanatismus des französischen Klerus und speziell dem der französischen Jesuiten fern hielt. Nun hatte mit der Aufhebung des Ediktes, welche Frankreich eine halbe Million seiner frömmsten und intelligentesten Einwohner kostete, der Geist dieses ultramontanen Jesuitismus

gesiegt, der Protestantismus nicht allein wurde zu einer Kirche der Wüste, sondern auf dem ganzen geistigen Leben Frankreichs lastete ein entsetzlicher Alp, den erst das Zeitalter Voltaires zu lockern wußte. Diese traurigen Zustände haben deshalb sicherlich in den Kreisen der Mauriner einen lebhaften Widerhall gefunden. Wie es noch heute ist, mag es damals erst recht gewesen sein. Man braucht sich nicht lange mit einem Benediktiner zu unterhalten, so schüttet er einem sein von Jesuitenhaß übervolles Herz alsbald aus. Und man bekommt fast das Gefühl, daß jene Kluft größer ist als diejenige, welche den Katholiken vom Protestanten trennt.

Denn so unglaublich es klingt, selbst in jener Zeit fehlte es nicht an Klosterbrüdern, welche austraten und sich den Calvinisten anschlossen. Unter ihnen war auch unser La Croze. Er verließ, nachdem er vierzehn Jahre dem Benediktinerorden angehört hatte, sein Kloster, flüchtete von Paris nach Basel und trat hier zur reformierten Kirche über. Mitten unter den gräßlichsten Protestantenverfolgungen wird ein Katholik, ein Mönch, zum Refugié. Zur allgemeinen Nervosität der Zeit scheinen noch besondere Anlässe hinzugetreten zu sein. Der Prior Dom Loo gab den religiösen Exercitien den Vorzug vor den gelehrten Studien und verlangte ein Gleiches von seinen Mönchen. Der Geist bigotter Andächtigkeit, wie er den Jesuiten eigen ist, drang damit bis hinter die Mauern von St. Germain des Prés. Und La Croze hätte kein Mauriner sein müssen, wenn ihm nicht das Studieren und Unterrichten als ein Gott wohlgefälligerer Dienst erschienen wäre denn das geisttötende Horensingen, dessen sich heute noch die Benediktiner gern und leichten Herzens entschlagen. Obendrein fand man in seinem Zimmer Bücher und Manuskripte, welche der Weise der römischen Kirche mehr als fremd waren, unter ihnen eine Schrift gegen die Transsubstantiation. Zwar hatte er dieselbe nur für einen andern Benediktiner aus dem Englischen übersetzt, aber man beschäftigt sich eben nicht ungestraft mit ketzerischen Büchern.

Ich übergehe die Schwierigkeiten der Flucht und die Erlebnisse in Basel, von denen wir überaus anmutige und instruktive Tagebuchaufzeichnungen besitzen. Er kannte die Deutschen bisher nur aus den Gesprächen des Erasmus und war deshalb meist sehr angenehm enttäuscht. Nur am schweizerischen Dialekt nimmt er Anstoß, und nicht minder ärgern ihn als Mann von Geschmack die lächerlichen Toiletten der frommen Baslerinnen, die wie bucklige Nonnen zur Kirche gehn, weil eine verhunzte Figur der Tugend zu Hilfe kommt. Seine ersten Schritte galten dem Grabe des verehrten Erasmus; in den folgenden Wochen gaben Bibliothek, Münzkabinett und Kunstsammlungen dem wissensdurstigen Benediktiner vollauf zu thun und ermöglichten dem scharfen Beobachter ein rasches Urteil über die Basler Gelehrtenwelt. Neben Liebenswürdigkeit, Esprit und Kenntnissen konstatiert er auffallend viel Krämergeist. Und wenn sich auch in den Patrizierfamilien — er nennt die bekannten Namen Socin, Burckhardt, Passavant, Stähelin, Buxtorff, Bernoulli, Fesch, Wettstein — eine ganze Reihe hervorragender Persönlichkeiten finden, so spielt doch nicht selten, wenn es sich um eine Besetzung handelt, die Vetterschaft eine größere Rolle als die Wissenschaft.

Rührende Briefe seiner Freunde folgten ihm über die Grenze, konnten ihn aber natürlich in seinem Beschlusse nicht mehr wankend machen, da er die Brücken hinter sich abgebrochen hatte. Vielmehr ging er, nachdem er am 21. September 1696 feierlich vor dem reformierten Konsistorium der Stadt Basel seinen Konfessionswechsel vollzogen hatte, wenige Tage später mit glänzenden Empfehlungsbriefen seiner neuen Freunde, des für die Hugenotten besonders interessierten Pfarrers Peter Werenfels und des Professors Joh. Jak. Buxtorff, nach dem damaligen Refugium aller angefochtenen Protestanten, nach Berlin.

Machen es die sich stets gleich gebliebenen gelehrten Lebensgewohnheiten unsres La Croze unwahrscheinlich, daß ihn etwas anderes aus dem Kloster getrieben hat als sein Widerspruch

gegen den in der katholischen Kirche zu unumschränkter Herrschaft gelangten Jesuitismus, so sprechen obendrein Zeugnisse aus den späteren Jahren unzweideutig für den vollen religiösen Ernst seines evangelischen Bekenntnisses.

Die neue Heimat Berlin bot dem entlaufenen Mönch wohl persönliche Sicherheit und wissenschaftliche Arbeit, aber La Croze hat es trotz redlichem Bemühen als Beamter der königlichen Bibliothek, als Lehrer und Schriftsteller nie über eine bescheidene Wohlhabenheit hinausgebracht. Ja recht oft klopften Not und Sorge an seine Thür, und er dankte Gott, wenn ihm Freunde immer wieder durch Empfehlungen über die nächsten Schwierigkeiten hinweghalfen. Griff doch selbst die große preußische Finanzreorganisation des Jahres 1723 heftig in seine stille Häuslichkeit ein. In solchen trüben Stunden trat dann auch der Versucher an ihn heran. Aber der weltfremde Stubengelehrte, dem man wohl eine moralische Schwäche würde verziehen haben, ist jedesmal der Anfechtung Herr geworden.

So befand er sich 1714, als er die Erziehung eines schwedischen Prinzen beendigt hatte, ohne Einnahmen und in peinlicher Geldverlegenheit; denn von dem neuen Könige hatten die Musen wenig zu erwarten. Leibniz setzte deshalb bei dem Minister von Bernstorff La Crozes Berufung nach Helmstädt durch, aber die Sache scheiterte an der Weigerung des Reformierten, das lutherische Corpus Julium zu unterschreiben. Zwar in dem Helmstädt des Georg Calixt sah man die Sache als reine Formalität an. „Ich meinerseits finde keinen Unterschied zwischen Ihnen und uns," schrieb im Hinblick auf seine eigene nachmalige Konversion charakteristisch genug Professor Joh. Georg Eccard an La Croze, „sofern wir auf die Sachen und nicht auf die Worte sehn, sofern wir die scholastischen Distinktionen beiseite lassen und uns an das Vermächtnis unseres Heilandes halten." Aber La Croze war in diesem Punkte feinfühliger, mehr freilich aus ethischen denn aus dogmatischen Gründen. „Mögen andere

so urteilen, ich kann gleichwohl nicht über die Schwierigkeiten hinwegkommen. Vor allem denke ich an das Ärgernis, das ich denjenigen bereiten würde, mit denen ich nunmehr seit achtzehn Jahren in Eintracht verkehre und von denen ich mich auch auf die glänzendsten Bedingungen hin nicht zu trennen beschlossen habe.“ Man sieht, weder die intime Freundschaft mit dem in allen Farben schillernden Leibniz noch die Berliner Luft haben der Treue dieses Franzosen gegen seine reformierte Gemeinde etwas anhaben können.

Wieder vergingen siebzehn Jahre. La Croze stand bereits im Greisenalter. Das Leben hatte ihm wohl kleine Anerkennungen in Menge, aber keinen einzigen großen Erfolg gebracht. Jetzt endlich sollte er die Krone für sein vielseitiges litterarisches Schaffen erhalten. Ein Brief traf ihn, so schmeichelhaft als möglich und zugleich getragen von einer Liebe und Treue der Gesinnung, die gerade zu rührend wirkt. Und der ihn geschrieben, war kein Geringerer als Bernhard Pez, der bekannte Bibliothekar des österreichischen Stiftes Melk. In den Kreisen der Benediktiner hatte man den ehemaligen Ordensgenossen nicht vergessen, man hatte seine Freude daran gehabt, wie er Jahr für Jahr gegen den gemeinsamen Feind, gegen die Jesuiten, die Feder gerührt, und man konnte sich nicht darein finden, daß er dem Orden, der Kirche, ja der Seligkeit verloren gehe. Drum solle er in den Kreis der Brüder zurückkehren und im herrlichen Göttweig, hoch über dem Donauthal, alles finden, was er sich für den Rest des Lebens wünsche, Freiheit von aller klösterlichen Verpflichtung und volle Muße für seine Studien.

Daß der siebzigjährige sich nicht entschließen würde, Ägypten zu verlassen und in das Kanaan seiner Väter zurückzukehren, lag auf der Hand, trotzdem ihn seit dem Tode seiner Gattin nichts mehr an diese Welt fesselte. Aber wie er damals seine dankbare und höfliche Ablehnung motivierte, das ist das Bezeichnende. Unter Hinweis auf die jüngst dem Papst Clemens XI. seitens der Jesuiten ab-

gerungene Bulle Unigenitus betont er, daß der jetzt die römische Kirche terrorisierende Geist es wage, unzweideutige Worte der Heiligen Schrift zu verdammen, es wage, die Glieder der Kirche zu trennen von der Gnade Christi und von der Liebe Gottes. Nicht Luther aber und nicht Calvin sind es, die ihn binden, sondern allein Jesus, den seine Seele liebt und dem er sich dauernd verpflichtet weiß.

So hat sich in La Croze der ursprüngliche Gegensatz gegen die Jesuiten, gegen das Ultramontane im Katholizismus, zu einer reinen Jesusliebe abgeklärt, die auch durch die kritischen Zweifel des Gelehrten nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Denn wenn er Bengel gegenüber die von der Dreieinigkeit handelnden Worte 1. Joh. 5, 7 als unecht verwirft, so thut er es zugleich in dem frohen Bewußtsein, daß die Ehre des Gottessohnes, für die er gern sein Leben hingeben will, nicht von einer gefälschten Bibelstelle abhängig ist.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, Ihnen den Lebensgang unseres La Croze im einzelnen vorzuführen. Alles in allem ging seine Neigung ausschließlich auf ein stilles Gelehrtenleben. Man kann sagen, abgesehen davon daß er Protestant geworden war und geheiratet hatte, blieb alles beim alten. Auch in Berlin war er der Mauriner mit den alten Interessen und den alten Feinden. Nicht enden wollen die Klagen über das schlechte Befinden des allezeit behäbigen Körpers. Und die empfindsame Seele, des wirklichen Kampfes nicht gewohnt, fürchtet überall Gefahren und leidet beständig unter den Rücksichtslosigkeiten des täglichen Lebens. Auch hat La Croze, wenn man ein paar kleine Reisen abzieht — nach Brandenburg, wo sein archäologisches Herz von den mittelalterlichen Backsteinbauten gefesselt wurde, nach Frankfurt a. O. und Leipzig, wo er mit Professoren und Bibliothekskollegen wissenschaftlichen Gedankenaustausch pflegte, nach Hamburg, wo er den Johann Albert Fabricius aufsuchte — die stabilitas loci, wie sie von einem Benediktiner gefordert wird, sein Leben lang bewahrt.

Nur so aber war es ihm auch möglich, auf wissenschaftlichem Gebiete eine verblüffende Vielseitigkeit zu entwickeln. Schier unbegreiflich will es uns dünken, daß wir von ein und demselben Verfasser ein russisches, ein armenisches, ein koptisches und ein syrisches Lexikon besitzen, daß sich La Croze ebensowohl auf dem Gebiete der französischen Profangeschichte, wie der indischen, armenischen und äthiopischen Kirchengeschichte durch größere Werke bethätigte, daß er wiederholt in die Diskussion über dogmatische, philosophische und archäologische Fragen eingriff, daß ihn Bibliographie, neutestamentliche Textkritik und Numismatik ebenso interessierten wie er sich stolz fühlte im Bewußtsein, einige zwanzig europäische und asiatische Sprachen einschließlich des Chinesischen zu beherrschen.

Er war eben einer jener Polyhistoren, wie man sie damals liebte und wie man sie heutzutage in der Wissenschaft nicht mehr brauchen kann: ein wandelndes Repertorium aber ohne wissenschaftliche Eigenart und kritische Schärfe; ein Mann, der die Wissenschaft mehr um des Genusses willen, den sie ihm bot, als um ihrer selbst willen trieb. Diese Qualitäten genügten indessen damals vollauf, um La Croze den Eintritt in die noch recht junge Akademie der Wissenschaften zu sichern. Zwar hat er ihr nicht mit besonderem Eifer gedient und nur selten einen Beitrag für ihre Abhandlungen geliefert; aber er hat auch nicht vergessen, daß er als Mitglied der vierten Klasse mit der Pflege der orientalischen Litteratur zugleich die Pflicht übernommen hatte, „wie solche zur Fortpflanzung des Evangelii unter den Ungläubigen nützlich anzuwenden sein möchte.“ Mit Leibniz verknüpfte ihn das doppelte Band der Freundschaft und der Mitarbeiterschaft, und in der internationalen Gelehrtenwelt wie in den Berliner Hofkreisen verschafften ihm seine umfassenden Kenntnisse, sein Charakter und seine nie versagende Hilfsbereitschaft einen geachteten Namen, zumal er es auch, unterstützt von einem vortrefflichen Gedächtnis, verstand, durch einen unversieglichen

Reichtum an gut vorgetragenen Schnurren stets Frohsinn und Heiterkeit um sich her zu verbreiten.

Reiches Wissen, Klarheit und echt französische Liebenswürdigkeit machten ihn denn auch zum geborenen Lehrer, als welcher er sich wiederholt in adligen wie fürstlichen Häusern bethätigte, bis ihn 1717 König Friedrich Wilhelm I. zum Erzieher seiner Tochter Wilhelmine, der späteren Markgräfin von Bayreuth, ernannte. La Croze hatte das Königskind in Geschichte und Geographie zu unterrichten und bewährte sich auch in dieser Stellung ganz vortrefflich, so daß ihm die Königin dauernd ihre Gunst schenkte. Die Markgräfin aber, die noch nach Jahr und Tag seine Meinung über philosophische Probleme einholte, nennt in ihren malitiösen Memoiren unter allen ihren Lehrern nur ihn allein und zwar in der anerkennendsten Weise. Und daß man La Croze später nahe legte, ihr sein bestes Werk zuzueignen, spricht ebenfalls für die zwischen ihm und dem Berliner Hofe waltende Harmonie. Damit bin ich aber an dem eigentlichen Gegenstande angelangt, für welchen ich mir Ihrerseits noch einige Minuten der Aufmerksamkeit erbitte.

Zu den interessantesten Bestandteilen unsrer Erlanger Universitätsbibliothek gehört die Büchersammlung der genannten geistreichen Markgräfin von Bayreuth, welche dem Interesse, das sie für unsre Hochschule allezeit gehabt hat, durch jene testamentarische Schenkung einen bleibenden Ausdruck verleihen wollte. Unter diesen braunen Lederbänden, die nur durch das gekrönte Monogramm W. F. S. Wilhelmine Friederike Sophie ausgezeichnet sind, findet sich aber auch die Histoire du christianisme des Indes, von dem Verfasser, dem unterthänigsten Knechte, Mathurin Veyssiere La Croze, zugeeignet Ihrer königl. Hoheit der Durchlauchtigsten Prinzessin von Preußen, bei der er aus eigener Erfahrung Verständnis für den Gegenstand voraussetzen darf. Das letztere war, abgesehen davon daß die Worte sich an ein vierzehnjähriges Mädchen richteten, keine leere Schmeichelei. Zwar will sich uns

heute das Bild der aufgeklärten Markgräfin nur schwer mit dem zusammenreimen, was wir unter einer warmen Zuneigung zu den Arbeiten der evangelischen Mission verstehn. Aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß Markgräfin Wilhelmine zeitlebens eine aufrichtige Freundin der Geschichte gewesen ist, daß sie nach historischen Kenntnissen im weitesten Sinne und nicht am wenigsten auch auf kirchlichem Gebiete strebte, nur unter der Bedingung daß man ihr diese Dinge in der damals allein genießbaren Form der französischen Sprache darbot.

Mancherlei Ursachen haben unsren La Croze zur Beschäftigung mit der Christianisierung Indiens von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart getrieben. Er war Orientalist und Kirchenhistoriker in einer Person und hielt beständig seinen Blick auf die Völker Asiens gewandt. Kaum eine einzige wichtige Missionsschrift verließ die Presse, deren er nicht im Briefwechsel mit den Freunden gedenkt. Dazu stand er in ununterbrochenem Verkehre mit Leibniz. Zwar habe ich bis jetzt keinen Brief finden können, in welchem direkt von der Mission zwischen beiden die Rede wäre. Aber wenn Leibniz nicht müde wird, dem Freunde immer wieder die chinesischen Studien ans Herz zu legen, so kann kein Zweifel obwalten, daß er, der Verfasser der Novissima Sinica, dessen „Missionsgedanken“ von Jahr zu Jahr abgeklärter und verständiger wurden, im Zusammenhange mit seinen sonstigen Plänen auch von der Mission zu La Croze gesprochen hat. Vor allem aber, La Croze lebte in Berlin, d. h. in der Stadt, deren Namen mit den ersten Missionsanfängen für alle Zeiten verknüpft ist. Zwar aus der geplanten Inangriffnahme einer Chinamission durch die Akademie der Wissenschaften war zum Glück nichts geworden, und auch darin hatte sich Leibniz wie der missionseifrige Hersfelder Inspektor Konrad Mel getäuscht, daß die ersten evangelischen Glaubensboten unter den schützenden Fittichen des brandenburgisch-preußischen Adlers hinausziehen würden. Aber gleichwohl, seitdem sich aus den Verehrern Phil. Jak. Speners,

des Propstes von St. Nikolai, der erste kleine Missionsverein zur Unterhaltung der dänischen Missionare rekrutiert und seitdem ein besonders rühriges Glied dieses Kreises, der Rektor Joachim Lange, die ersten „Merkwürdigen Nachrichten aus Ostindien“ in Berlin hatte drucken lassen, erwies sich das kirchliche Milieu der preußischen Hauptstadt als ein vortrefflicher Nährboden für kirchliche Arbeiten jeder Art. Als dann Friedrich Wilhelm I. den Thron bestiegen und mit Halle regelmäßige Beziehungen angeknüpft hatte, da hielt auch die Wertschätzung der Arbeiten eines Ziegenbalg und Plütschau ihren Einzug im königlichen Schlosse. Und wenn die Aug. Herm. Francke und Freylinghausen bei ihren Besuchen in Königswusterhausen nach Tisch ihren Koffer öffneten und der Hofgesellschaft Proben der neuesten Halleschen Erbauungslitteratur zum Präsente machten, so dürften darunter auch die Mitteilungen vom Missionsfelde nicht gefehlt haben. Wenigstens war es üblich, daß der jüngere Francke von den Halleschen Missionsberichten je ein Exemplar mit einem höflichen Schreiben direkt an den König schickte und von demselben jedesmal eine gnädige Antwort erhielt.

Es liegt daher nur sehr nahe, wenn ein an diesem Hofe lebender Prinzenerzieher ebenfalls den Gang des indischen Bekehrungswerkes aufmerksam verfolgt. Auch hatte sich La Croze schon 1716 bei dem Aufsehen erregenden Besuche Ziegenbalgs in der Heimat mit der Idee getragen, die Halleschen Berichte in französischer Bearbeitung herauszugeben und eine Reihe von diesbezüglichen Anfragen an Ziegenbalg gerichtet, der seinerseits mit lebhafter Freude auf den Plan einging und sich von diesem Unternehmen sowohl in Europa wie in Indien die größten Erfolge bei den Gliedern außerdeutscher Nationen versprach. Indessen vergingen doch wieder sieben Jahre, La Croze hatte sich unter anderm inzwischen mit der Thätigkeit der Jesuiten in China beschäftigt, der Refugié Ludwig Bourguet in Neufchatel, auch er ein Berliner Akademiker, drohte mit einer französischen Ausgabe

der Halleschen Berichte zuvor zu kommen, als endlich 1724 le bel ouvrage, die bedeutendste selbständige Arbeit des La Croze bei Vaillant und Prevost im Haag erschien.

Das Buch hatte die Bedeutung eines sensationellen Ereignisses. Kein Journal von Einfluß versäumte davon Notiz zu nehmen. Man rühmte die Planmäßigkeit der Anlage, den eleganten Stil, die fesselnde Darstellung, die den Leser nicht zum Ausruhen gelangen lasse. Der Stoff erschien überquellend reich und von verblüffender Neuheit, so daß der Theologe, der gebildete Laie und das gewöhnliche Lesepublikum auf ihre Rechnung kommen würden. Die sachlichen Unrichtigkeiten aber, an denen das Buch fraglos leide, dürften nicht dem Verfasser schuld gegeben werden, der im Gegenteil keine kritische Mühe gespart habe, sondern nur den noch unzureichenden Quellen.

Noch im selben Jahre übersetzte der Rektor Bohnstedt in Halberstadt das siebente Kapitel, welches speziell die hallisch-dänische Missionsperiode behandelte, unter dem Titel: Kurzgefaßte historische Nachricht von der wahren Beschaffenheit und bisherigen Progressen des alten und neuen Missionswerkes in Indien. Rasch folgte die Übersetzung des ganzen Buches als: Abbildung des indianischen Christenstaates 1727. Und ebenso plante Professor Daniel Gerdes in Duisburg eine holländische Bearbeitung.

Selbst der papsttreue Assemani, der sich in seiner Bibliotheca orientalis mit dem Buche eingehend auseinandersetzte, hielt sich bei seiner Kritik in respektvollen Grenzen. In geradezu überschwenglicher Weise aber erging sich Aug. Herm. Francke über ein Werk, das er als ein ihm speziell von Gott beschertes Geschenk ansah. Er kann nicht abwarten, daß der Buchhändler Sell ihm weitere Exemplare schickt, um auch die Freunde, speziell Callenberg, an dem Ereignis teilnehmen zu lassen.

Und La Croze verdiente in der That diese Anerkennungen. Für ihn war die Schrift mehr als eine bloß historische Auseinandersetzung. Er hat etwas von seinem eigenen Ich, von

den ernsten heiligen Kämpfen seines Lebens, von seinem leidenschaftlichen Ringen um die Wahrheit hineingelegt. Doch auch in den Einzelheiten sollte das Buch korrekt sein. Wie er vorher schon mit Professor Bayer in Königsberg, der gleichzeitig an einer chinesischen Missionsgeschichte arbeitete, über einschlägliche Fragen korrespondiert hatte, so sammelte er jetzt unablässig einzelne Notizen und war von Herzen dankbar, wenn ihm dänische Missionare wie Nikolaus Dal sachliche Berichtigungen einsandten, die dann später getrennt erschienen und auch bei einer neuen Auflage der Bohnstedtschen Übersetzung berücksichtigt werden konnten, oder wenn ihn die leitenden Persönlichkeiten in Halle fortan auf dem Laufenden hielten.

Doch es drängt mich, Sie in Kürze wenigstens mit dem Hauptinhalte dieser unsrer Histoire du christianisme des Indes bezw. dieser Abbildung des indianischen Christenstaates bekannt zu machen.

Auf dem Titelbilde thront ein von kirchlichen Würdenträgern umgebener Papst, vor welchen zwei Jesuiten ein zusammenbrechendes gefesseltes Weib zerren, während im Hintergrunde ein kirchliches Gebäude in Flammen aufgeht. Wir ahnen sofort, unter welchen Gesichtspunkt die Darstellung der indischen Kirchengeschichte hier gebracht ist. Von alters her eine freundliche Entwicklung des christlichen Lebens, dann grausige Prüfungen durch die Jesuiten, und in allerneuster Zeit wieder ein Ausblick in eine bessere Zukunft dank den evangelischen Missionaren.

Daß die ältesten Spuren des indischen Christentums sich auf den Apostel Thomas zurückführen, will La Croze aus kritischen Rücksichten nicht zugeben. Er kennt keine sog. Thomaschristen, sondern er beginnt mit den nestorianischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts.

Es folgen „dunkle Perioden“ der indischen Kirchengeschichte, wie sie Germann richtig nennt, und sie haben auch durch unsern Autor nur geringe Aufklärung erfahren. Gleichwohl blieb La Croze

bis in unsere Tage die Quelle für alle Kirchenhistoriker, welche sich mit diesen Partien abgaben. Indem er diese versprengten indischen Christen unbekannter Herkunft in ihrem Gegensatze zu den jesuitischen Drängern schildert, baut er vor unsern Augen das Bild einer romfreien, geradezu protestantischen und obendrein mit den Reizen einer höheren Moral ausgestatteten Religionsgemeinschaft auf. Man wird bei dieser anmutigen Darstellung unwillkürlich an die romfreie Kuldeerkirche eines anderen reformierten Franzosen, unseres ehemaligen Aug. Ebrard, erinnert und man zweifelt hier wie dort alsbald an der Zuverlässigkeit der Zeichnung.

Das liebenswürdige Völkchen der nestorianischen Christen wird dann mit einem Male unsanft aufgerüttelt. Die Portugiesen betreten das Land. Sie zerfallen nach dem Urteil eines Landsmannes in drei Klassen: die einen sind lasterhaft, die andern schlecht erzogen, die dritten ungehobelt und ungelehrig. Dem entspricht auch ihre Religiosität. Gleichwohl gelingt es den Nestorianern, das ganze 16. Jahrhundert hindurch diesen Eindringlingen gegenüber ihre kirchliche Freiheit und Eigenart zu behaupten, bis endlich der Jesuit Alexius Menezius, Erzbischof von Goa, im Anschluß an eine schismatische Wahl sich in die Angelegenheiten der Nestorianer einmischt und auf der Synode zu Diampor 1599 ihren Widerstand definitiv bricht. Alle Urkunden und Kirchenbücher werden verbrannt; der römische Ritus hält seinen Einzug in den alten Gemeinden, die von jetzt ab sich dem Papste zum Gehorsam verpflichtet wissen.

Diese Dinge nun, die bei La Croze das zweite bis fünfte Kapitel d. h. die gute Hälfte seines Buches ausmachen, können wir heutzutage besser in Germanns „Kirche der Thomaschristen" nachlesen. Aber bis dahin ist auch diese Schilderung von La Croze maßgebend geblieben; nicht weil sie unbedingt zuverlässig gewesen wäre, sondern weil der Gesichtspunkt, unter welchem sie geschrieben war, fesselte und den Leser gewann. In diesen Kapiteln, welche die Vergewaltigung der indischen Urchristen durch Menezius und

seine Helfershelfer behandeln, kommt die volle sittliche Entrüstung des Benediktiners La Croze zum leidenschaftlichen Durchbruch. Und diese antijesuitische Tendenz ist es nicht am wenigsten gewesen, welche der Histoire du christianisme des Indes im Zeitalter der Aufklärung ihre Bedeutung in den hohen und höchsten Kreisen sicherte. Gleichwohl geht unser Buch nicht ganz in dieser Tendenz auf.

Zwar die alte Kirche Indiens ist dem Papismus zum Opfer gefallen. Aber hinter ihr stehn die großen Heidenmassen, jene Malabaren, deren geistige und sittliche Veranlagung ebenso auf eine große Zukunft schließen läßt, wie ihre hohe Kultur von einer stolzen Vergangenheit redet. La Croze war so glücklich, für dieses sechste Kapitel das Ziegenbalgsche Manuskript über die „Genealogie der malabarischen Götter“ benutzen zu können, das bekanntlich seinem Verfasser wenig Dank in dem pietistischen Halle eingetragen hatte. Denn dieser La Crozesche Extrakt blieb für anderthalb Jahrhunderte das einzige, was aus jener für die Religionsgeschichte Südindiens überaus wichtigen Schrift an die Öffentlichkeit drang. Fast scheint La Croze auch die Meinung gehabt zu haben, daß das Buch bei ihm am besten aufgehoben sei, wenigstens muß noch sieben Jahre später der jüngere Francke das kostbare Manuskript für Halle reklamieren. Und so spitzt sich denn unser Werk schließlich im siebenten Kapitel zu der „Historie des der päpstlichen Mission entgegengesetzten Missionswerkes der Protestanten in Indien“ zu. Den sichern Maßstab für eine gesunde Missionsthätigkeit bieten die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe des Neuen Testamentes. Wie nun an deren Stelle bei den römischen Sendboten eine frömmelnde, aber innerlich unwahre Legendenlitteratur getreten ist, so haben dieselben bei ihrer Arbeit auch ausschließlich den Papst und die römische Staatsreligion im Auge: sie predigen Christum um des Papstes willen. Unter den gefährlichen Missionsmitteln erwähnt La Croze an erster Stelle die römische Beichtpraxis und fällt hier Urteile, die sich auf der

Linie unsrer neusten peinlichen Liguori-Affaire bewegen. Auch jener Anschauung wird bereits gedacht, welche eine Missionsarbeit für unmöglich erklärt, wenn ihr nicht so und so viele Musketen den Rücken decken, oder welche darauf ausgeht, mit Hilfe der eingeborenen Christen den heidnischen Regenten „formidabel zu fallen und sie in Schrecken zu setzen".

Daß sich von dieser dunklen Folie die hallisch-dänischen Unternehmungen um so lichter abheben, ist selbstverständlich. Zumal La Croze es versteht, mit sicherem Takte das Charakteristische in der neuen Evangelisationsmethode hervorzuheben: das Studium der tamulischen Sprache und ihre rasche Anwendung in Predigt und Unterricht, Konversation und theologischer Schriftstellerei; das Eindringen in den Geist des indischen Volkstums, in seine Philosophie und Mythologie, seine Poesie und seine Geschichte. Rühmend wird der großen Zurückhaltung in Geldsachen bei Ziegenbalg und Plütschau Erwähnung gethan, und ebenso wird ihres Eifers für Katechisationen und Schulehalten gedacht. Auch alle jene Bestrebungen, welche nicht sowohl darauf ausliefen Konvertiten zu machen als im allgemeinen der Achtung vor dem christlichen Namen den Boden zu bereiten, finden bei La Croze eine sachgemäße Würdigung. In allen diesen Fragen urteilt er durchaus verständig und nüchtern, unterscheidet er sich in Behandlung der sog. Externa überaus wohlthätig von der krankhaften Überschwenglichkeit damaliger und heutiger Pietisten.

Freilich geht ihm dafür auch das Verständnis für das spezifisch Neue in der hallisch-dänischen Mission ab. Daß sie in Wirklichkeit der Ausdruck eines anders gearteten Geistes ist, der jüngst im deutschen Protestantismus Platz gegriffen hat, bleibt ihm, dem Fremden, fremd. Auch einen Einblick in die bösen Konflikte zwischen pietistischen Freunden und orthodoxen Gegnern der Mission zu thun war ihm versagt. Und ebensowenig scheint er von den prinzipiellen Gegensätzen zwischen der heimischen Missionsgemeinde und den Missionaren draußen auch nur eine

Ahnung gehabt zu haben. Er war noch auf die gedruckten und allgemein zugänglichen Quellen angewiesen. So konnte er den Streit mit dem Kommandanten Hassius wiederholt erwähnen; von den viel peinlicheren Differenzen mit Bövingh hingegen erfuhr er nichts.

Mit dem frohen Ausblick, daß nach Gründlers Tode das begonnene Werk in den Händen von Benjamin Schultze und Nikolaus Dal gut aufgehoben sei und mit der Versicherung, nur die lautere Wahrheit und die Ehre Gottes im Auge gehabt zu haben, schließt La Croze sein Buch.

Ich will La Croze nicht überschätzen. Er war gewiß kein großes Licht. Und die Antipathie gegen den Jesuitismus hat ihm oft den klaren Blick geraubt. Aber der wissenschaftlich geschulte Mauriner kommt doch im simplen Berliner Bibliothekar und Instruktor überall wieder zum Vorschein. Seine Aufgabe, eine erste Geschichte der indischen Mission vom protestantischen Gesichtspunkt aus zu schreiben, hat er nicht ungeschickt gelöst.

Litteratur.

Ältere Litteratur über La Croze:

1. Thesaurus epistolicus Lacrozianus. Ex bibliotheca Jordaniana ed. Jo. Ludov. Uhlius. Lipsiae 1742—1746. 3 Tomi.
2. Jordan, Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. La Croze. Amsterdam 1741. Dem Buche beigegeben ist das Porträt des La Croze, ein Kupferstich von J. G. Wolffgang 1738, nach dem im kgl. Münzkabinett zu Berlin befindlichen Gemälde von Ant. Pesne. (Gütige Mitteilung des Herrn Dr. H. Nützel, Assistenten am genannten Münzkabinett).
3. Formey, Éloges des académiciens de Berlin et de divers autres savans. Berlin 1757. I 63—79.

Neuerdings wird La Croze erwähnt bei:

1. Bratuscheck, Die Erziehung Friedrichs des Großen. 1885 S. 20—22.
2. Fester, Die Bayreuther Schwester Friedrichs des Großen. 1902. S. 27 bis 33. 105 f.
3. Friedländer und v. Sallet, Das königliche Münzkabinet. 2. Aufl. 1877. S. 10—12.
4. Harnack, Geschichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1900. Bes. I 107—109 und II 129 f. Vgl. auch: Hohenzollern-Jahrbuch IV 1900. S. 173.
5. Harnack, Diodor von Tarsus. 1901. S. 9—15.
6. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1890. II 607.

Ausgaben der La Crozeschen Missionsgeschichte.

1. Histoire du christianisme des Indes. A la Haye. Vaillant & N. Prevost. 1724.
2. An einer zweiten Auflage hinderten den Verfasser schlechte Erfahrungen mit dem Verleger Humbert in Amsterdam und schließlich der Tod. Dafür gab er heraus: Remarques sur son Histoire du christianisme des Indes. Halle, Héritiers de Renger 1737, die ich indessen nur in dem Nachdruck kenne: Remarques de monsieur de (!) La Croze conseiller, bibliothecaire et antiquaire de S. M. le roi de Prusse sur son Histoire du christianisme des Indes. Amsterdam, Pierre Humbert 1737.
3. Herrn M. V. La Croze, Königl. Preuß. hochberühmten Bibliothecarii und Antiquarii Kurtzgefaßte Historische Nachricht, Von Der wahren Beschaffenheit und bißherigen Progressen des alten und neuen Missions-Wercks in Indien, Da einer Seits Die falschen Absichten, ungöttliche Bekehrungs-Mittel, und nichtige Ruhm der Römischen Missionarien entdecket, Anderer

Seits aber Und im Gegen=Satz Die redlichen Absichten, rechtschaffene und in GOttes Wort angewiesene Mittel und gesegnete Arbeit der Königl. Dänischen Mission vor Augen geleget, und wider die Verläumdung einiger Jesuiten gerettet worden; Aus obgedachten Hrn. Autoris in Frantzösischer Sprache jüngst edirten Abbildung des Christenthums der Indianer, Deutsch mitgetheiltet und mit einigen Anmerkungen erläutert von M. G. C. B. (siehe Nr. 4. 5). Halle im Magdeburgischen, 1724. Verlegts Johann Adam Spörl, des Königl. Preuß. Reformirten Gymnasii Buchhändler.

4. Herrn M. V. La Croze Abbildung Des Indianischen Christen=Staats, Aus dem Frantzöischen in das Teutsche übersetzet, Mit vielen Anmerckungen und Erläuterungen vermehret Von M. Georg Christian Bohnstedt. Halle im Magdeburgischen, Verlegts Johann Adam Spörl, 1727. Gedruckt bey Johann Grunerten Universitäts= und Raths=Buchdrucker.

5. Herrn M. V. La Croze Abbildung des Indianischen Christen=Staats, Aus dem Frantzösischen ins Deutsche übersetzet: Nach dem Original durch und durch verbesserte und mit vielen vom Herrn Autore schriftlich communicirten Zusätzen vermehrte Andere Auflage, Welche noch mit verschiedenen neuen Anmerckungen und Erläuterungen, wie auch einem besondern Anhang von dem Königl. Dänischen Mißions=Geschäfte versehen von M. Georg Christian Bohnstedt. Nebst Kupfern und einer Land=Charte von Ost=Indien. Leipzig, Verlegts Samuel Benjamin Walther, 1739.

6. Von einer zweiten Aufl. des französischen Originales (1758, 2. vol in-12.) und von einer dänischen Übersetzung berichtet die Biographie universelle ancienne et moderne nouv. édit., t. 22 p. 413.



